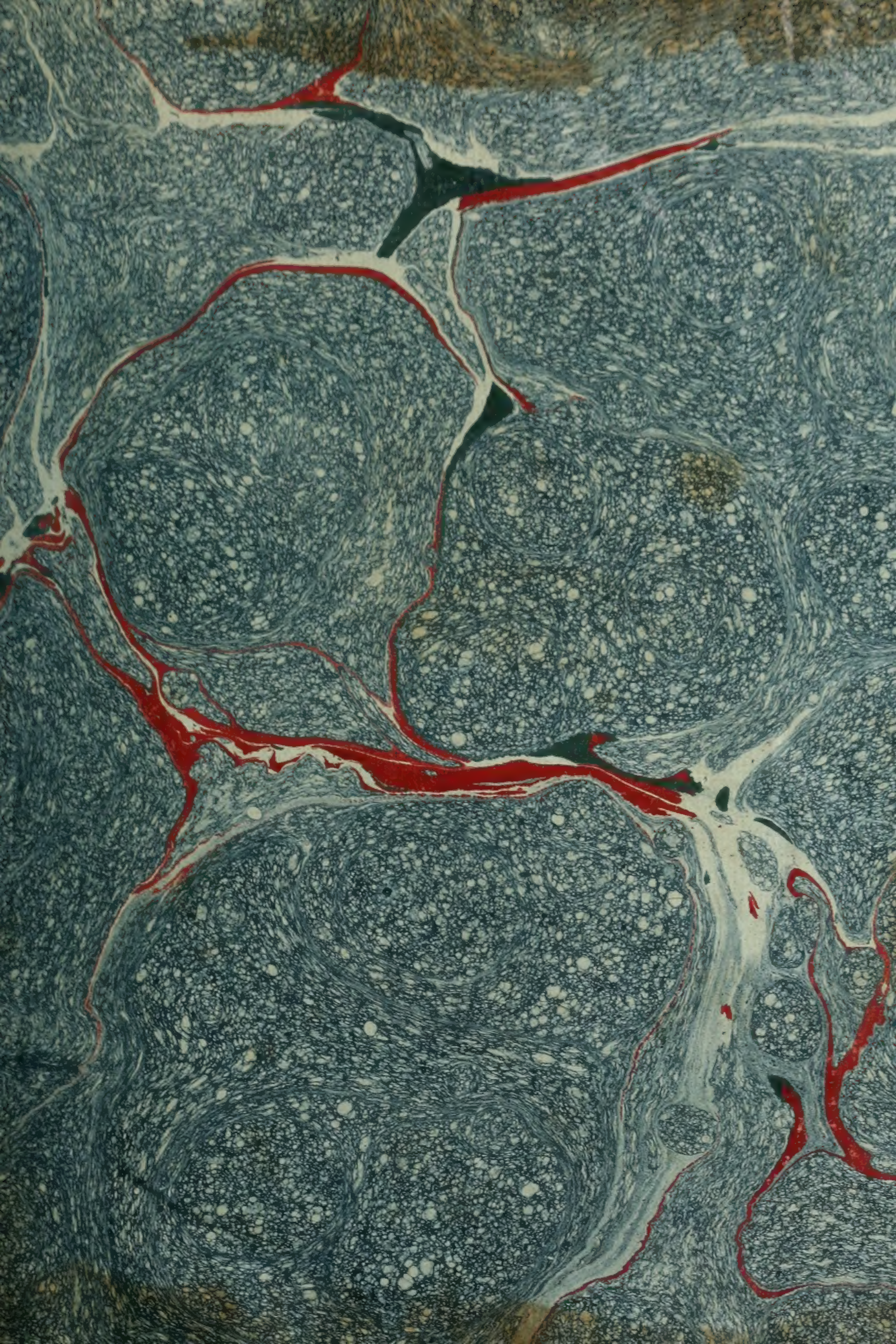



RE QUE DIOU
Bibliothéque du Château
de Valençay.




Bibliothèque
de
Valençay.

ŒUVRES

DE

M. DE FÉNÉLON.

TOME II.

ŒUVRES

DE M. FRANCOIS DE SALIGNAC

DE LA MOTHE FÉNÉLON,

PRÉCEPTEUR DES ENFANTS DE FRANCE,

ARCHEVÊQUE-DUC DE CAMBRAI.

TOME SECOND.



A PARIS,

DE L'IMPRIMERIE DE FRANÇ.-AMB. DIDOT.

M. DCC. LXXXVII.

PQ
1795
.A1
1787
v. 2
Coll. spec.

TRAITÉ
DE L'EXISTENCE
ET
DES ATTRIBUTS
DE DIEU.

PREMIERE PARTIE.

DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE DE DIEU, tirée du spectacle de la nature et de la connoissance de l'homme.

CHAPITRE PREMIER.

L'univers est une représentation sensible de la Divinité.

Je ne puis ouvrir les yeux sans admirer l'art qui éclate dans toute la nature : le moindre coup d'œil suffit pour appercevoir la main qui fait tout. Que les hommes accoutumés à méditer les vérités abstraites, et à remonter aux premiers principes, connoissent la Divinité par son idée : c'est un chemin sûr pour arriver à la source de toute vérité. Mais plus ce chemin est droit et court, plus il est rude et inaccessible au commun des hommes qui dépendent de leur imagination.

C'est une démonstration si simple, qu'elle échappe par sa simplicité aux esprits incapables des opérations purement intellectuelles. Plus cette voie de trouver le premier Être est parfaite, moins il y a d'esprits capables de la suivre.

Mais il y a une autre voie moins parfaite, et qui est proportionnée aux hommes les plus médiocres. Les hommes les moins exercés au raisonnement et les plus attachés aux préjugés sensibles, peuvent d'un seul regard découvrir celui qui se peint dans tous ses ouvrages. La sagesse et la puissance qu'il a marquées dans tout ce qu'il a fait se font voir comme dans un miroir à ceux qui ne le peuvent contempler dans sa propre idée. C'est une philosophie sensible et populaire, dont tout homme sans passions et sans préjugés est capable. [1]

Si un grand nombre d'hommes d'un esprit subtil et pénétrant n'ont pas trouvé Dieu par ce coup-d'œil jetté sur toute la nature, il ne faut pas s'en étonner : les passions qui les ont agités leur ont donné des distractions continuelles ; ou bien les faux préjugés qui naissent des passions ont fermé leurs yeux à ce grand spectacle. Un homme passionné pour une grande af-

(1) Humana autem anima rationalis est, quæ mortalibus vinculis peccati pœnâ tenebatur, ad hoc diminutionis redacta, ut per conjecturas rerum visibilium ad intelligenda invisibilia niteretur. AUG. lib. 3, de lib. Arb.

faire qui emporteroit toute l'application de son esprit, passeroit plusieurs jours dans une chambre en négociation pour ses intérêts, sans regarder ni les proportions de la chambre, ni les ornements de la cheminée, ni les tableaux qui seroient autour de lui : tous ces objets seroient sans cesse devant ses yeux, et aucun d'eux ne feroit impression sur lui.

Ainsi vivent les hommes. Tout leur présente Dieu, et ils ne le voient nulle part. Il étoit dans le monde, et le monde a été fait par lui : et cependant le monde ne l'a point connu[1]. Ils passent leur vie sans avoir apperçu cette représentation si sensible de la Divinité : tant la fascination du monde obscurcit leurs yeux[2]. Souvent même ils ne veulent pas les ouvrir, et ils affectent de les tenir fermés, de peur de trouver celui qu'ils ne cherchent pas. Enfin ce qui devroit le plus servir à leur ouvrir les yeux ne sert qu'à les leur fermer davantage, je veux dire la constance et la régularité des mouvements que la suprême Sagesse a mis dans l'univers.

Saint Augustin dit que ces merveilles se sont avilies par leur répétition continuelle[3]. Cicéron parle

---

(1) In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. JOAN. I. 10.

(2) Fascinatio nugacitatis obscurat bona.

(3) Assiduitate viluerunt.

précisément de même. A force de voir tous les jours les mêmes choses, l'esprit s'y accoutume aussi bien que les yeux : il n'admire ni n'ose se mettre en aucune maniere en peine de chercher la cause des effets qu'il voit toujours arriver de la même sorte ; comme si c'étoit la nouveauté et non pas la grandeur de la chose même qui dût nous porter à faire cette recherche. [1]

Mais enfin toute la nature montre l'art infini de son auteur. Quand je parle d'un art, je veux dire un assemblage de moyens choisis tout exprès pour parvenir à une fin précise : c'est un ordre, un arrangement, une industrie, un dessein suivi. Le hasard est tout au contraire une cause aveugle et nécessaire, qui ne prépare, qui ne choisit rien, et qui n'a ni volonté ni intelligence. Or je soutiens que l'univers porte le caractere d'une cause infiniment puissante et industrieuse. Je soutiens que le hasard, c'est-à-dire le concours aveugle et fortuit des causes nécessaires et privées de raison, ne peut avoir formé ce tout. C'est ici qu'il est bon de rappeller les célebres comparaisons des anciens.

Qui croira que l'Iliade d'Homere, ce poëme si

---

(1) Sed assiduitate quotidiana et consuetudine oculorum assuescunt animi, neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum quas semper vident, perinde quasi novitas nos magis quàm magnitudo rerum debeat ad exquirendas causas excitare. Cic. lib. 2, de Nat. Deor.

parfait, n'ait jamais été composé par un effort du génie d'un grand poète ; et que les caracteres de l'alphabet ayant été jettés en confusion, un coup de pur hasard, comme un coup de dés, ait rassemblé toutes les lettres précisément dans l'arrangement nécessaire pour décrire dans des vers pleins d'harmonie et de variété tant de grands événements, pour les placer et pour les lier si bien tous ensemble, pour peindre chaque objet avec tout ce qu'il a de plus gracieux, de plus noble et de plus touchant; enfin pour faire parler chaque personne selon son caractere, d'une maniere si naïve et si passionnée ? Qu'on raisonne et qu'on subtilise tant qu'on voudra, jamais on ne persuadera à un homme sensé que l'Iliade n'ait point d'autre auteur que le hasard. Cicéron en disoit autant des Annales d'Ennius; et il ajoutoit que le hasard ne feroit jamais un seul vers, bien loin de faire tout un poème. Pourquoi donc cet homme sensé croiroit-il de l'univers, sans doute encore plus merveilleux que l'Iliade, ce que son bon sens ne lui permettra jamais de croire de ce poème? Mais passons à une autre comparaison, qui est de S. Grégoire de Nazianze.

Si nous entendions dans une chambre, derriere un rideau, un instrument doux et harmonieux, croirions-nous que le hasard, sans aucune main d'homme, pût avoir formé cet instrument ? dirions-nous

que les cordes d'un violon seroient venues d'elles-mêmes se ranger et s'étendre sur un bois dont les pieces se seroient collées ensemble pour former une cavité avec des ouvertures régulieres? soutiendrions-nous que l'archet, formé sans art, seroit poussé par le vent pour toucher chaque corde si diversement et avec tant de justesse? Quel esprit raisonnable pourroit douter sérieusement si une main d'homme toucheroit cet instrument avec tant d'harmonie? ne s'écrieroit-il pas qu'une main savante le toucheroit? Ne nous lassons point de faire sentir la même vérité.

Qui trouveroit dans une isle déserte et inconnue à tous les hommes une belle statue de marbre, diroit aussitôt : Sans doute il y a eu ici autrefois des hommes, je reconnois la main d'un habile sculpteur; j'admire avec quelle délicatesse il a su proportionner tous les membres de ce corps pour leur donner tant de beauté, de grace, de majesté, de vie, de tendresse, de mouvement et d'action.

Que répondroit un homme si quelqu'un s'avisoit de lui dire : Non, un sculpteur ne fit jamais cette statue. Elle est faite, il est vrai, selon le goût le plus exquis, et dans les regles de la perfection : mais c'est le hasard tout seul qui l'a faite. Parmi tant de morceaux de marbre, il y en a eu un qui s'est formé ainsi de lui-même; les pluies et les vents l'ont détaché de

la montagne ; un orage très violent l'a jetté tout droit sur ce piedestal, qui s'étoit préparé de lui-même dans cette place. C'est un Apollon parfait comme celui du Belvedere : c'est une Vénus qui égale celle de Médicis : c'est un Hercule qui ressemble à celui de Farnese. Vous croiriez, il est vrai, que cette figure marche, qu'elle vit, qu'elle pense, et qu'elle va parler : mais elle ne doit rien à l'art; et c'est un coup aveugle du hasard, qui l'a si bien finie et placée.

Si on avoit devant les yeux un beau tableau qui représentât, par exemple, le passage de la mer rouge avec Moïse, à la voix duquel les eaux se fendent et s'élevent comme deux murs pour faire passer les Israélites à pied sec au travers des abîmes ; on verroit d'un côté cette multitude innombrable de peuple plein de confiance et de joie, levant les mains au ciel ; de l'autre côté on appercevroit Pharaon avec les Égyptiens, pleins de trouble et d'effroi à la vue des vagues qui se rassembleroient pour les engloutir.

En vérité où seroit l'homme qui osât dire qu'une servante barbouillant au hasard cette toile avec un balai, les couleurs se seroient rangées d'elles-mêmes pour former ce vif coloris, ces attitudes si variées, ces airs de têtes si passionnés, cette belle ordonnance de figures en si grand nombre sans confusion, cet accommodement de draperies, ces distributions de lumie-

re, ces dégradations de couleurs, cette exacte perspective, enfin tout ce que le plus beau génie d'un peintre peut rassembler? Encore s'il n'étoit question que d'un peu d'écume à la bouche d'un cheval, j'avoue, suivant l'histoire qu'on en raconte, et que je suppose sans l'examiner, qu'un coup de pinceau jetté de dépit par le peintre pourroit une seule fois dans la suite des siecles la bien représenter. Mais au moins le peintre avoit-il déja choisi avec dessein les couleurs les plus propres à représenter cette écume pour les préparer au bout du pinceau. Ainsi ce n'est qu'un peu de hasard qui a achevé ce que l'art avoit déja commencé.

De plus, cet ouvrage de l'art et du hasard tout ensemble n'étoit qu'un peu d'écume, objet confus et propre à faire honneur à un coup de hasard; objet informe, qui ne demande qu'un peu de couleur blanchâtre échappée au pinceau, sans aucune figure précise ni aucune correction de dessein. Quelle comparaison de cette écume avec tout un dessein d'histoire suivie, où l'imagination la plus féconde et le génie le plus hardi, étant soutenus par la science des regles, suffisent à peine pour exécuter ce qui compose un tableau excellent?

Je ne puis me résoudre à quitter ces exemples sans prier le lecteur de remarquer que les hommes les plus

sensés ont naturellement une peine extrême à croire que les bêtes n'aient aucune connoissance, et qu'elles soient de pures machines. D'où vient cette répugnance invincible en tant de bons esprits? C'est qu'ils supposent avec raison que des mouvements si justes et d'une si parfaite méchanique ne peuvent se faire sans aucune industrie, et que la matiere seule, sans art, ne peut faire ce qui marque tant de connoissance. On voit par là que la raison la plus droite conclut naturellement que la matiere seule ne peut, ni par les loix simples du mouvement, ni par les coups capricieux du hasard, faire des animaux qui ne soient que de pures machines. Les philosophes même qui n'attribuent aucune connoissance aux animaux, ne peuvent éviter de reconnoître que ce qu'ils supposent aveugle et sans art dans ces machines est plein de sagesse et d'art dans le premier moteur qui en a fait les ressorts et qui en a réglé les mouvements. Ainsi les philosophes les plus opposés reconnoissent également que la matiere et le hasard ne peuvent produire sans art tout ce qu'on voit dans les animaux.

CHAPITRE II.

Description de l'univers.

Après ces comparaisons, sur lesquelles je prie le lecteur de se consulter simplement soi-même sans raisonner, je crois qu'il est temps d'entrer dans le détail de la nature. Je ne prétends pas la pénétrer toute entiere ; qui le pourroit? Je ne prétends même entrer dans aucune discussion de physique : ces discussions supposeroient certaines connoissances approfondies, que beaucoup de gens d'esprit n'ont jamais acquises ; et je ne veux leur proposer que le simple coup-d'œil de la face de la nature ; je ne veux leur parler que de ce que tout le monde sait, et qui ne demande qu'un peu d'attention tranquille et sérieuse.

Arrêtons-nous d'abord au grand objet qui attire nos premiers regards, je veux dire la structure générale de l'univers. Jettons les yeux sur cette terre qui nous porte ; regardons cette voûte immense des cieux qui nous couvre, ces abîmes d'air et d'eau qui nous environnent, et ces astres qui nous éclairent. Un homme qui vit sans réflexion ne pense qu'aux espaces qui sont auprès de lui ou qui ont quelque rapport à ses besoins : il ne regarde la terre que comme le plancher de sa chambre, et le soleil qui l'éclaire pendant

le jour que comme la bougie qui l'éclaire pendant la nuit : ses pensées se renferment dans le lieu étroit qu'il habite. Au contraire l'homme accoutumé à faire des réflexions étend ses regards plus loin, et considere avec curiosité les abîmes presque infinis dont il est environné de toutes parts : un vaste royaume ne lui paroît alors qu'un petit coin de la terre ; la terre elle-même n'est à ses yeux qu'un point dans la masse de l'univers ; et il admire de s'y voir placé, sans savoir comment il y a été mis.

Qui est-ce qui a suspendu ce globe de la terre qui est immobile ? Qui est-ce qui en a posé les fondements ? Rien n'est, ce semble, plus vil qu'elle, les plus malheureux la foulent aux pieds. Mais c'est pourtant pour la posséder qu'on donne les plus grands trésors. Si elle étoit plus dure, l'homme ne pourroit en ouvrir le sein pour la cultiver ; si elle étoit moins dure, elle ne pourroit le porter, il enfonceroit par-tout, comme il enfonce dans le sable ou dans un bourbier. C'est du sein inépuisable de la terre que sort tout ce qu'il y a de plus précieux. Cette masse informe, vile et grossiere, prend toutes les formes les plus diverses, et elle seule donne tour-à-tour tous les biens que nous lui demandons : cette boue si sale se transforme en mille beaux objets qui charment les yeux : en une seule année elle devient branches, boutons, feuilles, fleurs,

fruits et semences, pour renouveller ses libéralités en faveur des hommes. Rien ne l'épuise. Plus on déchire ses entrailles, plus elle est libérale.

Après tant de siecles, pendant lesquels tout est sorti d'elle, elle n'est point encore usée : elle ne ressent aucune vieillesse ; ses entrailles sont encore pleines des mêmes trésors. Mille générations ont passé dans son sein : tout vieillit, excepté elle seule ; elle rajeunit chaque année au printemps. Elle ne manque point aux hommes : mais les hommes insensés se manquent à eux-mêmes en négligeant de la cultiver ; c'est par leur paresse et par leurs désordres qu'ils laissent croître les ronces et les épines en la place des vendanges et des moissons : ils se disputent un bien qu'ils laissent perdre. Les conquérants laissent en friche la terre pour la possession de laquelle ils ont fait périr tant de milliers d'hommes, et ont passé leur vie dans une si terrible agitation. Les hommes ont devant eux des terres immenses qui sont vuides et incultes ; et ils renversent le genre humain pour un coin de cette terre si négligée.

La terre, si elle étoit bien cultivée, nourriroit cent fois plus d'hommes qu'elle n'en nourrit. L'inégalité même des terroirs, qui paroît d'abord un défaut, se tourne en ornement et en utilité. Les montagnes se sont élevées, et les vallons sont descendus en la place

que le Seigneur leur a marquée. Ces diverses terres, suivant les divers aspects du soleil, ont leurs avantages. Dans ces profondes vallées on voit croître l'herbe fraîche pour nourrir les troupeaux : auprès d'elles s'ouvrent de vastes campagnes revêtues de riches moissons. Ici des côteaux s'élevent comme un amphithéâtre, et sont couronnés de vignobles et d'arbres fruitiers : là de hautes montagnes vont porter leur front glacé jusques dans les nues, et les torrents qui en tombent sont les sources des rivieres. Les rochers, qui montrent leur cime escarpée, soutiennent la terre des montagnes comme les os du corps humain en soutiennent les chairs. Cette variété fait le charme des paysages, et en même temps elle satisfait aux divers besoins des peuples.

Il n'y a point de terroir si ingrat qui n'ait quelque propriété. Non seulement les terres noires et fertiles, mais encore les argilleuses et les graveleuses, récompensent l'homme de ses peines : les marais desséchés deviennent fertiles : les sables ne couvrent d'ordinaire que la surface de la terre ; et quand le laboureur a la patience d'enfoncer, il trouve un terroir neuf qui se fertilise à mesure qu'on le remue et qu'on l'expose aux rayons du soleil.

Il n'y a presque point de terre entièrement ingrate, si l'homme ne se lasse point de la remuer pour l'expo-

ser au soleil, et s'il ne lui demande que ce qu'elle est propre à porter. Au milieu des pierres et des rochers on trouve d'excellents pâturages; il y a dans leurs cavités des veines que les rayons du soleil pénetrent, et qui fournissent aux plantes pour nourrir les troupeaux des sucs très savoureux. Les côtes mêmes qui paroissent les plus stériles et les plus sauvages offrent souvent des fruits délicieux ou des remedes très salutaires qui manquent dans les pays les plus fertiles.

D'ailleurs, c'est par un effet de la providence divine que nulle terre ne porte tout ce qui sert à la vie humaine; car le besoin invite les hommes au commerce pour se donner mutuellement ce qui leur manque, et ce besoin est le lien naturel de la société entre les nations: autrement tous les peuples du monde seroient réduits à une seule sorte d'habits et d'aliments, rien ne les inviteroit à se connoître et à s'entrevoir.

Tout ce que la terre produit se corrompant rentre dans son sein, et devient le germe d'une nouvelle fécondité. Ainsi elle reprend tout ce qu'elle a donné, pour le rendre encore. Ainsi la corruption des plantes et les excréments des animaux qu'elle nourrit la nourrissent elle-même, et perfectionnent sa fertilité. Ainsi plus elle donne, plus elle reprend; et elle ne s'épuise jamais, pourvu qu'on sache dans sa culture lui rendre ce qu'elle a donné. Tout sort de son sein, tout y ren-

tre, et rien ne s'y perd. Toutes les semences qui y retournent se multiplient. Confiez à la terre des grains de bled ; en se pourrissant ils germent, et cette mere féconde nous rend avec usure plus d'épis qu'elle n'a reçu de grains. Creusez dans ses entrailles, vous y trouverez la pierre et le marbre pour les plus superbes édifices. Mais qui est-ce qui a renfermé tant de trésors dans son sein, à condition qu'ils se reproduisent sans cesse? Voyez tant de métaux précieux et utiles, tant de minéraux destinés à la commodité de l'homme.

Admirez les plantes qui naissent de la terre; elles fournissent des aliments aux sains et des remedes aux malades. Leurs especes et leurs vertus sont innombrables : elles ornent la terre; elles donnent de la verdure, des fleurs odoriférantes et des fruits délicieux. Voyez-vous ces vastes forêts qui paroissent aussi anciennes que le monde? ces arbres s'enfoncent dans la terre par leurs racines, comme leurs branches s'élevent vers le ciel; leurs racines les défendent contre les vents et vont chercher comme par de petits tuyaux souterrains tous les sucs destinés à la nourriture de leur tige; la tige elle-même se revêt d'une dure écorce qui met le bois tendre à l'abri des injures de l'air; les branches distribuent en divers canaux la seve que les racines avoient réunie dans le tronc. En été ces rameaux nous protegent de leur ombre contre les rayons

du soleil : en hiver ils nourrissent la flamme qui conserve en nous la chaleur naturelle.

Leur bois n'est pas seulement utile pour le feu ; c'est une matiere douce, quoique solide et durable, à laquelle la main de l'homme donne sans peine toutes les formes qu'il lui plaît pour les plus grands ouvrages de l'architecture et de la navigation. De plus, les arbres fruitiers, en penchant leurs rameaux vers la terre, semblent offrir leurs fruits à l'homme. Les arbres et les plantes, en laissant tomber leurs fruits ou leurs graines, se préparent autour d'eux une nombreuse postérité. La plus foible plante, le moindre légume contient en petit volume dans une graine le germe de tout ce qui se déploie dans les plus hautes plantes et dans les plus grands arbres. La terre, qui ne change jamais, fait tous ces changements dans son sein.

Regardons maintenant ce qu'on appelle l'eau : c'est un corps liquide, clair et transparent. D'un côté il coule, il échappe, il s'enfuit ; de l'autre il prend toutes les formes des corps qui l'environnent, n'en ayant aucune par lui-même. Si l'eau étoit un peu plus raréfiée, elle deviendroit une espece d'air ; toute la face de la terre seroit seche et stérile ; il n'y auroit que des animaux volatiles ; nulle espece d'animal ne pourroit nager, nul poisson ne pourroit vivre ; il n'y auroit aucun commerce par la navigation. Quelle main indus-

trieuse a su épaissir l'eau en subtilisant l'air, et distinguer si bien ces deux especes de corps fluides?

Si l'eau étoit un peu plus raréfiée, elle ne pourroit plus soutenir ces prodigieux édifices flottants qu'on nomme vaisseaux; les corps les moins pesants s'enfonceroient d'abord dans l'eau. Qui est-ce qui a pris le soin de choisir une si juste configuration de parties et un degré si précis de mouvement pour rendre l'eau si fluide, si insinuante, si propre à échapper, si incapable de toute consistance, et néanmoins si forte pour porter, et si impétueuse pour entraîner les plus pesantes masses? Elle est docile; l'homme la mene, comme un cavalier mene son cheval sur la pointe des rênes; il la distribue comme il lui plaît; il l'éleve sur les montagnes escarpées, et se sert de son poids pour lui faire faire des chûtes qui la font remonter autant qu'elle est descendue. Mais l'homme qui mene les eaux avec tant d'empire est à son tour mené par elles.

L'eau est une des plus grandes forces mouvantes que l'homme sache employer pour suppléer à ce qui lui manque dans les arts les plus nécessaires, par la petitesse et par la foiblesse de son corps. Mais ces eaux qui, nonobstant leur fluidité, sont des masses si pesantes, ne laissent pas de s'élever au-dessus de nos têtes, et d'y demeurer long-temps suspendues. Voyez-vous ces nuages qui volent comme sur les ailes des

vents? S'ils tomboient tout-à-coup par de grosses colonnes d'eaux, rapides comme des torrents, ils submergeroient et détruiroient tout dans l'endroit de leur chûte, et le reste des terres demeureroit aride. Quelle main les tient dans ces réservoirs suspendus, et ne leur permet de tomber que goutte à goutte, comme si on les distilloit par un arrosoir?

D'où vient qu'en certains pays chauds où il ne pleut presque jamais, les rosées de la nuit sont si abondantes qu'elles suppléent au défaut de la pluie; et qu'en d'autres pays, tels que les bords du Nil et du Gange, l'inondation réguliere des fleuves en certaines saisons pourvoit à point nommé aux besoins des peuples pour arroser les terres? Peut-on s'imaginer des mesures mieux prises pour rendre tous les pays fertiles?

Ainsi l'eau désaltere non seulement les hommes, mais encore les campagnes arides; et celui qui nous a donné ce corps fluide l'a distribué avec soin sur la terre comme les canaux d'un jardin. Les eaux tombent des hautes montagnes où leurs réservoirs sont placés; elles s'assemblent en gros ruisseaux dans les vallées : les rivieres serpentent dans les vastes campagnes pour les mieux arroser; elles vont enfin se précipiter dans la mer pour en faire le centre du commerce à toutes les nations. Cet océan, qui semble mis

au milieu des terres pour en faire une éternelle séparation, est au contraire le rendez-vous de tous les peuples, qui ne pourroient aller par terre d'un bout du monde à l'autre qu'avec des fatigues, des longueurs et des dangers incroyables. C'est par ce chemin sans trace, au travers des abîmes, que l'ancien monde donne la main au nouveau, et que le nouveau prête à l'ancien tant de commodités et de richesses.

Les eaux distribuées avec tant d'art font une circulation dans la terre comme le sang circule dans le corps humain. Mais outre cette circulation perpétuelle de l'eau, il y a encore le flux et reflux de la mer. Ne cherchons point les causes de cet effet si mystérieux. Ce qui est certain, c'est que la mer vous porte et reporte précisément aux mêmes lieux à certaines heures. Qui est-ce qui la fait se retirer et puis revenir sur ses pas avec tant de régularité? Un peu plus, un peu moins de mouvement dans cette masse fluide déconcerteroit toute la nature : un peu plus de mouvement dans les eaux qui remontent inonderoit des royaumes entiers. Qui est-ce qui a su prendre des mesures si justes dans des corps immenses? Qui est-ce qui a su éviter le trop et le trop peu? Quel doigt a marqué à la mer la borne immobile qu'elle doit respecter dans la suite de tous les siecles, en lui disant : là vous viendrez briser l'orgueil de vos vagues?

Mais ces eaux si coulantes deviennent tout-à-coup pendant l'hiver dures comme des rochers : les sommets des hautes montagnes ont même en tout temps des glaces et des neiges qui sont les sources des rivieres, et qui abreuvant les pâturages les rendent plus fertiles. Ici les eaux sont douces pour désaltérer l'homme ; là elles ont un sel qui assaisonne et rend incorruptibles nos aliments. Enfin si je leve la tête j'apperçois dans les nues qui volent au-dessus de nous des especes de mers suspendues pour tempérer l'air, pour arrêter les rayons enflammés du soleil, et pour arroser la terre quand elle est trop seche. Quelle main a pu suspendre sur nos têtes ces grands réservoirs d'eaux ? Quelle main prend soin de ne les jamais laisser tomber que par des pluies modérées ?

Après avoir considéré les eaux, appliquons-nous à examiner d'autres masses encore plus étendues. Voyez-vous ce qu'on nomme l'air ? c'est un corps si pur, si subtil et si transparent, que les rayons des astres situés dans une distance presque infinie de nous le percent tout entier sans peine et en un seul instant pour venir éclairer nos yeux. Un peu moins de subtilité dans ce corps fluide nous auroit dérobé le jour, ou ne nous auroit laissé tout au plus qu'une lumiere sombre et confuse, comme quand l'air est plein de brouillards épais. Nous vivons plongés

dans des abîmes d'air, comme les poissons dans des abîmes d'eau.

De même que l'eau, si elle se subtilisoit, deviendroit une espece d'air qui feroit mourir les poissons; l'air, de son côté, nous ôteroit la respiration s'il devenoit plus épais et plus humide : alors nous nous noierions dans les flots de cet air épaissi, comme un animal terrestre se noie dans la mer. Qui est-ce qui a purifié avec tant de justesse cet air que nous respirons? S'il étoit plus épais il nous suffoqueroit; comme s'il étoit plus subtil il n'auroit pas cette douceur qui fait une nourriture continuelle du dedans de l'homme : nous éprouverions par-tout ce qu'on éprouve sur le sommet des montagnes les plus hautes, où la subtilité de l'air ne fournit rien d'assez humide et d'assez nourrissant pour les poumons.

Mais quelle puissance invisible excite et appaise si soudainement les tempêtes de ce grand corps fluide? Celles de la mer n'en sont que les suites. De quel trésor sont tirés les vents qui purifient l'air, qui attiédissent les saisons brûlantes, qui temperent la rigueur des hivers, et qui changent en un instant la face du ciel? Sur les ailes de ces vents volent les nuées d'un bout de l'horizon à l'autre. On sait que certains vents regnent en certaines mers dans des saisons précises : ils durent un temps réglé, et il leur en succede d'au-

tres comme tout exprès pour rendre les navigations commodes et régulieres. Pourvu que les hommes soient patients et aussi ponctuels que les vents, ils feront sans peine les plus longues navigations.

Voyez-vous ce feu qui paroît allumé dans les astres, et qui répand par-tout sa lumiere? Voyez-vous cette flamme que certaines montagnes vomissent, et que la terre nourrit de soufre dans ses entrailles? Ce même feu demeure paisiblement caché dans les veines des cailloux, et il y attend à éclater jusqu'à ce que le choc d'un autre corps l'excite, pour ébranler les villes et les montagnes. L'homme a su l'allumer et l'attacher à tous ses usages pour plier les plus durs métaux, et pour nourrir avec du bois, jusques dans les climats les plus glacés, une flamme qui lui tienne lieu de soleil quand le soleil s'éloigne de lui. Cette flamme se glisse subtilement dans toutes les semences; elle est comme l'ame de tout ce qui vit; elle consume tout ce qui est impur, et renouvelle ce qu'elle a purifié. Le feu prête sa force aux hommes trop foibles; il enleve tout-à-coup les édifices et les rochers. Mais veut-on le borner à un usage plus modéré? il réchauffe l'homme, il cuit les aliments. Les anciens, admirant le feu, ont cru que c'étoit un trésor céleste que l'homme avoit dérobé aux dieux.

Il est temps d'élever nos yeux vers le ciel. Quelle

puissance a construit au-dessus de nos têtes une si vaste et si superbe voûte ! Quelle étonnante variété d'admirables objets? C'est pour nous donner un beau spectacle, qu'une main toute-puissante a mis devant nos yeux de si grands et de si éclatants objets. C'est pour nous faire admirer le ciel, dit Cicéron, que Dieu a fait l'homme autrement que le reste des animaux. Il est droit, et leve la tête pour être occupé de ce qui est au-dessus de lui. Tantôt nous voyons un azur sombre, où les feux les plus purs étincelent : tantôt nous voyons dans un ciel tempéré les plus douces couleurs avec des nuances que la peinture ne peut imiter : tantôt nous voyons des nuages de toutes les figures et de toutes les couleurs les plus vives qui changent à chaque moment cette décoration par les plus beaux accidents de lumiere.

La succession réguliere des jours et des nuits, que fait-elle entendre? Le soleil ne manque jamais, depuis tant de siecles, à servir les hommes qui ne peuvent se passer de lui. L'aurore, depuis des milliers d'années, n'a pas manqué une seule fois d'annoncer le jour : elle le commence à point nommé au moment et au lieu réglé. Le soleil, dit l'écriture, sait où il doit se coucher chaque jour. Par là il éclaire tour-à-tour les deux côtés du monde, et visite tous ceux auxquels il doit ses rayons. Le jour est le temps de la société et

du travail : la nuit, enveloppant de ses ombres la terre, finit tour-à-tour toutes les fatigues et adoucit toutes les peines ; elle suspend, elle calme tout ; elle répand le silence et le sommeil : en délassant les corps, elle renouvelle les esprits. Bientôt le jour revient pour rappeller l'homme au travail, et pour ranimer toute la nature.

Mais outre le cours si constant qui forme les jours et les nuits, le soleil nous en montre un autre par lequel il s'approche pendant six mois d'un pôle, et au bout de six mois revient avec la même diligence sur ses pas pour visiter l'autre. Ce bel ordre fait qu'un seul soleil suffit à toute la terre. S'il étoit plus grand dans la même distance, il embraseroit tout le monde, la terre s'en iroit en poudre ; si, dans la même distance, il étoit moins grand, la terre seroit toute glacée et inhabitable : si, dans la même grandeur, il étoit plus voisin de nous, il nous enflammeroit ; si, dans la même grandeur, il étoit plus éloigné de nous, nous ne pourrions subsister dans le globe terrestre faute de chaleur. Quel compas, dont le tour embrasse le ciel et la terre, a pris des mesures si justes?

Cet astre ne fait pas moins de bien à la partie dont il s'éloigne pour la tempérer, qu'à celle dont il s'approche pour la favoriser de ses rayons : ses regards bienfaisants fertilisent tout ce qu'il voit. Ce change-

ment fait celui des saisons, dont la variété est si agréable. Le printemps fait taire les vents glacés, montre les fleurs, et promet les fruits. L'été donne les riches moissons. L'automne répand les fruits promis par le printemps. L'hiver, qui est une espece de nuit où l'homme se délasse, ne concentre tous les trésors de la terre, qu'afin que le printemps suivant les déploie avec toutes les graces de la nouveauté. Ainsi la nature diversement parée donne tour-à-tour tant de beaux spectacles, qu'elle ne laisse jamais à l'homme le temps de se dégoûter de ce qu'il possede.

Mais comment est-ce que le cours du soleil peut être si régulier ? Il paroît que cet astre n'est qu'un globe de flamme très subtile, et par conséquent très fluide. Qui est-ce qui tient cette flamme, si mobile et si impétueuse, dans lés bornes précises d'un globe parfait ? Quelle main conduit cette flamme dans un chemin si droit, sans qu'elle s'échappe jamais d'aucun côté ? Cette flamme ne tient à rien, et il n'y a aucun corps qui pût ni la guider, ni la tenir assujettie. Elle consumeroit bientôt tout corps qui la tiendroit renfermée dans son enceinte. Où va-t-elle ? Qui lui a appris à tourner sans cesse et si régulièrement dans des espaces où rien ne la gêne ? Ne circule-t-elle pas autour de nous tout exprès pour nous servir ?

Que si cette flamme ne tourne pas, et si au contraire

c'est nous qui tournons autour d'elle, je demande d'où vient qu'elle est si bien placée dans le centre de l'univers, pour être comme le foyer ou le cœur de toute la nature. Je demande d'où vient que ce globe d'une matiere si subtile ne s'échappe jamais d'aucun côté dans ces espaces immenses qui l'environnent, et où tous les corps qui sont fluides semblent devoir céder à l'impétuosité de cette flamme.

Enfin je demande d'où vient que le globe de la terre qui est si dure tourne si régulièrement autour de cet astre, dans des espaces où nul corps solide ne le tient assujetti pour régler son cours. Qu'on cherche tant qu'on voudra dans la physique les raisons les plus ingénieuses pour expliquer ce fait : toutes ces raisons, supposé même qu'elles soient vraies, se tourneront en preuves de la Divinité. Plus ce ressort qui conduit la machine de l'univers est juste, simple, constant, assuré, et fécond en effets utiles ; plus il faut qu'une main très puissante et très industrieuse ait su choisir ce ressort le plus parfait de tous.

Mais regardons encore une fois ces voûtes immenses où brillent les astres, et qui couvrent nos têtes. Si ce sont des solides, qui en est l'architecte? qui est-ce qui a attaché tant de grands corps lumineux à certains endroits de ces voûtes, de distance en distance? qui est-ce qui fait tourner ces voûtes si régulièrement autour

de nous? Si au contraire les cieux ne sont que des espaces immenses remplis de corps fluides comme l'air qui nous environne, d'où vient que tant de corps solides y flottent, sans s'enfoncer jamais, et sans se rapprocher jamais les uns des autres? Depuis tant de siecles que nous avons des observations astronomiques, on est encore à découvrir le moindre dérangement dans les cieux. Un corps fluide donne-t-il un arrangement si constant et si régulier aux corps qui nagent circulairement dans son enceinte?

Mais que signifie cette multitude presque innombrable d'étoiles? La profusion avec laquelle la main de Dieu les a répandues sur son ouvrage fait voir qu'elles ne coûtent rien à sa puissance. Il en a semé les cieux, comme un prince magnifique répand l'argent à pleines mains, ou comme il met des pierreries sur un habit. Que quelqu'un dise, tant qu'il lui plaira, que ce sont autant de mondes, semblables à la terre que nous habitons; je le suppose pour un moment. Combien doit être puissant et sage celui qui fait des mondes aussi innombrables que les grains de sable qui couvrent les rivages des mers, et qui conduit sans peine, pendant tant de siecles, tous ces mondes errants, comme un berger conduit un troupeau! Si au contraire ce sont seulement des flambeaux allumés pour luire à nos yeux dans ce petit globe qu'on

nomme la terre, quelle puissance, que rien ne lasse, et à qui rien ne coûte! quelle profusion, pour donner à l'homme, dans ce petit coin de l'univers, un spectacle si étonnant!

Mais parmi ces astres j'apperçois la lune qui semble partager avec le soleil le soin de nous éclairer. Elle se montre à point nommé, avec toutes les étoiles, quand le soleil est obligé d'aller ramener le jour dans l'autre hémisphere. Ainsi la nuit même, malgré ses ténebres, a une lumiere, sombre à la vérité, mais douce et utile. Cette lumiere est empruntée du soleil, quoiqu'absent. Ainsi tout est ménagé dans l'univers avec un si bel art, qu'un globe voisin de la terre et aussi ténébreux qu'elle par lui-même sert néanmoins à lui renvoyer par réflexion les rayons qu'il reçoit du soleil; et que ce soleil éclaire par la lune les peuples qui ne peuvent le voir, pendant qu'il doit en éclairer d'autres.

Le mouvement des astres, dira-t-on, est réglé par des loix immuables. Je suppose le fait. Mais c'est ce fait même qui prouve ce que je veux établir. Qui est-ce qui a donné à toute la nature des loix tout ensemble si constantes et si salutaires; des loix si simples, qu'on est tenté de croire qu'elles s'établissent d'elles-mêmes, et si fécondes en effets utiles, qu'on ne peut s'empêcher d'y reconnoître un art merveil-

leux? D'où nous vient la conduite de cette machine universelle qui travaille sans cesse pour nous sans que nous y pensions? A qui attribuerons-nous l'assemblage de tant de ressorts si profonds et si bien concertés, et de tant de corps, grands et petits, visibles et invisibles, qui conspirent également pour nous servir? Le moindre atôme de cette machine, qui viendroit à se déranger, démonteroit toute la nature. Les ressorts d'une montre ne sont point liés avec tant d'industrie et de justesse. Quel est donc ce dessein si étendu, si suivi, si beau, si bienfaisant? La nécessité de ces loix, loin de m'empêcher d'en chercher l'auteur, ne fait qu'augmenter ma curiosité et mon admiration. Il falloit qu'une main également industrieuse et puissante mît dans son ouvrage un ordre également simple et fécond, constant et utile. Je ne crains donc pas de dire avec l'Écriture que chaque étoile se hâte d'aller où le Seigneur l'envoie; et que, quand il parle, elles répondent avec tremblement: Nous voici, (Ecce adsumus.)

Mais tournons nos regards vers les animaux, encore plus dignes d'admiration que les cieux et les astres. Il y en a des especes innombrables. Les uns n'ont que deux pieds, d'autres en ont quatre, d'autres en ont un très grand nombre. Les uns marchent; les autres rampent; d'autres volent; d'autres nagent; d'au-

tres volent, marchent, et nagent tout ensemble. Les ailes des oiseaux et les nageoires des poissons sont comme des rames qui fendent la vague de l'air ou de l'eau, et qui conduisent le corps flottant de l'oiseau ou du poisson dont la structure est semblable à celle d'un navire. Mais les ailes des oiseaux ont des plumes avec un duvet qui s'enfle à l'air, et qui s'appesantiroit dans les eaux : au contraire, les nageoires des poissons ont des pointes dures et seches, qui fendent l'eau sans en être imbibées, et qui ne s'appesantissent point quand on les mouille.

Certains oiseaux qui nagent, comme les cygnes, élevent en haut leurs ailes, et tout leur plumage, de peur de le mouiller, et afin qu'il leur serve comme de voiles. Ils ont l'art de tourner ce plumage du côté du vent, et d'aller comme les vaisseaux, à la bouline, quand le vent ne leur est pas favorable. Les oiseaux aquatiques, tels que les canards, ont aux pattes de grandes peaux qui s'étendent et qui font des raquettes à leurs pieds, pour les empêcher d'enfoncer dans les bords marécageux des rivieres.

Parmi ces animaux, les bêtes féroces, telles que les lions, sont celles qui ont des muscles les plus gros aux épaules, aux cuisses, et aux jambes : aussi ces animaux sont-ils souples, agiles, nerveux, et prompts à s'élancer. Les os de leurs mâchoires sont prodigieux,

à proportion du reste de leur corps. Ils ont des dents et des griffes, qui leur servent d'armes terribles pour déchirer et pour dévorer les autres animaux.

Par la même raison les oiseaux de proie, comme les aigles, ont un bec et des ongles qui percent tout. Les muscles de leurs ailes sont d'une extrême grandeur, et d'une chair très dure, afin que leurs ailes aient un mouvement plus fort et plus rapide. Aussi ces animaux, quoiqu'assez pesants, s'élevent-ils sans peine jusques dans les nues, d'où ils s'élancent, comme la foudre, sur toute proie qui peut les nourrir.

D'autres animaux ont des cornes. La plus grande force des uns est dans les reins et dans le cou : d'autres ne peuvent que ruer. Chaque espece a ses armes offensives et défensives. Leurs chasses sont des especes de guerre qu'ils font les uns contre les autres pour les besoins de la vie.

Ils ont aussi leurs regles et leur police. L'un porte, comme la tortue, sa maison dans laquelle il est né: l'autre bâtit la sienne, comme l'oiseau, sur les plus hautes branches des arbres, pour préserver ses petits de l'insulte des animaux qui ne sont point ailés. Il pose même son nid dans les feuillages les plus épais, pour le cacher à ses ennemis.

Un autre, comme le castor, va bâtir jusqu'au fond des eaux d'un étang l'asyle qu'il se prépare, et sait

élever des digues pour le rendre inaccessible par l'inondation.

Un autre, comme la taupe, naît avec un museau si pointu et si aiguisé, qu'il perce en un moment le terrein le plus dur pour se faire une retraite souterraine.

Le renard sait creuser un terrier avec deux issues, pour n'être point surpris, et pour éluder les pieges du chasseur.

Les animaux reptiles sont d'une autre fabrique. Ils se plient et replient par les évolutions de leurs muscles; ils gravissent, ils embrassent, ils serrent, ils accrochent les corps qu'ils rencontrent, ils se glissent subtilement par-tout. Leurs organes sont presque indépendants les uns des autres: aussi vivent-ils encore après qu'on les a coupés.

Les oiseaux, dit Cicéron, qui ont les jambes longues, ont aussi le cou long à proportion, pour pouvoir abaisser leur bec jusqu'à terre, et y prendre leurs aliments. Le chameau est de même. L'éléphant, dont le cou seroit trop pesant par sa grosseur, s'il étoit aussi long que celui du chameau, a été pourvu d'une trompe, qui est un tissu de nerfs et de muscles, qu'il alonge, qu'il retire, qu'il replie en tous sens, pour saisir les corps, pour les enlever et pour les repousser: aussi les Latins ont-ils appellé cette trompe une main.

Certains animaux paroissent faits pour l'homme. Le chien est né pour le caresser; pour se dresser comme il lui plaît; pour lui donner une image agréable de société, d'amitié, de fidélité et de tendresse; pour garder tout ce qu'on lui confie; pour prendre à la course beaucoup d'autres bêtes avec ardeur, et pour les laisser ensuite à l'homme, sans en rien retenir.

Le cheval et les autres animaux semblables se trouvent sous la main de l'homme, pour le soulager dans son travail et pour se charger de mille fardeaux. Ils sont nés pour porter, pour marcher, pour soulager l'homme dans sa foiblesse, et pour obéir à tous ses mouvements.

Les bœufs ont la force et la patience en partage, pour traîner la charrue et pour labourer. Les vaches donnent des ruisseaux de lait.

Les moutons ont dans leur toison un superflu qui n'est pas pour eux, et qui se renouvelle pour inviter l'homme à les tondre toutes les années. Les chevres même fournissent un crin long qui leur est inutile, et dont l'homme fait des étoffes pour se couvrir. Les peaux des animaux fournissent à l'homme les plus belles fourrures dans les pays les plus éloignés du soleil. Ainsi l'auteur de la nature a vêtu les bêtes selon leur besoin; et leurs dépouilles servent encore en-

suite d'habits aux hommes pour les réchauffer dans ces climats glacés.

Les animaux qui n'ont presque point de poil, ont une peau très épaisse et très dure comme des écailles; d'autres ont des écailles même, qui se couvrent les unes les autres, comme les tuiles d'un toit, et qui s'entr'ouvrent ou se resserrent suivant qu'il convient à l'animal de se dilater ou de se resserrer. Ces peaux et ces écailles servent aux besoins des hommes.

Ainsi, dans la nature, non seulement les plantes, mais encore les animaux, sont faits pour notre usage. Les bêtes farouches même s'apprivoisent, ou du moins craignent l'homme. Si tous les pays étoient peuplés et policés comme ils devroient l'être, il n'y en auroit point où les bêtes attaquassent les hommes : on ne trouveroit plus d'animaux féroces que dans les forêts reculées; et on les réserveroit pour exercer la hardiesse, la force et l'adresse du genre humain, par un jeu qui représenteroit la guerre, sans qu'on eût jamais besoin de guerre véritable entre les nations.

Mais observez que les animaux nuisibles à l'homme sont les moins féconds, et que les plus utiles sont ceux qui se multiplient davantage. On tue incomparablement plus de bœufs et de moutons qu'on ne tue d'ours et de loups : il y a néanmoins incomparablement moins d'ours et de loups que de bœufs et de

moutons sur la terre. Remarquez encore, avec Cicéron, que les femelles de chaque espece ont des mamelles dont le nombre est proportionné à celui des petits qu'elles portent ordinairement. Plus elles portent de petits, plus la nature leur a fourni de sources de lait pour les allaiter.

Pendant que les moutons font croître leur laine pour nous, les vers à soie nous filent à l'envi de riches étoffes, et se consument pour nous les donner. Ils se font de leur coque une espece de tombeau, où ils se renferment dans leur propre ouvrage; et ils renaissent sous une figure étrangere pour se perpétuer.

D'un autre côté, les abeilles vont recueillir avec soin le suc des fleurs odoriférantes pour en composer leur miel, et elles le rangent avec un ordre qui nous peut servir de modele. Beaucoup d'insectes se transforment, tantôt en mouches, et tantôt en vers. Si on les trouve inutiles, on doit considérer que ce qui fait partie du grand spectacle de la nature, et qui contribue à sa variété, n'est point sans usage pour les hommes tranquilles et attentifs.

Qu'y a-t-il de plus beau et de plus magnifique que ce grand nombre de républiques d'animaux si bien policées, et dont chaque espece est d'une construction différente des autres? Tout montre combien la façon de l'ouvrier surpasse la vile matiere qu'il a

mise en œuvre : tout m'étonne, jusqu'aux moindres moucherons. Si on les trouve incommodes, on doit remarquer que l'homme a besoin de quelques peines mêlées avec ses commodités. Il s'amolliroit, il s'oublieroit lui-même, s'il n'avoit rien qui modérât ses plaisirs et qui exerçât sa patience.

Considérons maintenant les merveilles qui éclatent également dans les plus grands corps et dans les plus petits. D'un côté je vois le soleil tant de milliers de fois plus grand que la terre; je le vois qui circule dans des espaces en comparaison desquels il n'est lui-même qu'un atôme brillant. Je vois d'autres astres, peut-être encore plus grands que lui, qui roulent dans d'autres espaces encore plus éloignés de nous. Au-delà de tous ces espaces, qui échappent déja à toute mesure, j'apperçois encore confusément d'autres astres qu'on ne peut plus compter ni distinguer. La terre, où je suis, n'est qu'un point à proportion de ce tout où l'on ne trouve jamais aucune borne. Ce tout est si bien arrangé, qu'on n'y pourroit déplacer un seul atôme sans déconcerter toute cette immense machine; et il se meut avec un si bel ordre, que ce mouvement même en perpétue la variété et la perfection. Il faut qu'une main à qui rien ne coûte ne se lasse point de conduire cet ouvrage depuis tant de siecles, et que ses doigts se jouent de l'univers, pour parler comme l'Écriture.

D'un autre côté l'ouvrage n'est pas moins admirable en petit qu'en grand. Je ne trouve pas moins en petit une espece d'infini qui m'étonne et qui me surmonte. Trouver dans un ciron, comme dans un éléphant ou dans une baleine, des membres parfaitement organisés! y trouver une tête, un corps, des jambes, des pieds formés comme ceux des plus grands animaux! Il y a dans chaque partie de ces atômes vivants, des muscles, des nerfs, des veines, des arteres, du sang; dans ce sang, des esprits, des parties rameuses et des humeurs; dans ces humeurs, des gouttes composées elles-mêmes de diverses parties, sans qu'on puisse jamais s'arrêter dans cette composition infinie d'un tout si infini.

Le microscope nous découvre dans chaque objet comme mille objets qui ont échappé à notre connoissance. Combien y a-t-il, dans chaque objet découvert par le microscope, d'autres objets que le microscope lui-même ne peut découvrir! Que ne verrions-nous pas, si nous pouvions subtiliser toujours de plus en plus les instruments qui viennent au secours de notre vue trop foible et trop grossiere? Mais suppléons par l'imagination à ce qui nous manque du côté des yeux; et que notre imagination elle-même soit une espece de microscope qui nous représente en chaque atôme mille mondes nouveaux et invisibles: elle ne pourra

pas nous figurer sans cesse de nouvelles découvertes dans les petits corps; elle se lassera; il faudra qu'elle s'arrête, qu'elle succombe, et qu'elle laisse enfin dans le plus petit organe d'un corps mille merveilles inconnues.

CHAPITRE III.

Des Animaux.

RENFERMONS-NOUS dans la machine de l'animal: elle a trois choses qui ne peuvent être trop admirées; 1°. elle a en elle-même de quoi se défendre contre ceux qui l'attaquent pour la détruire; 2°. elle a de quoi se renouveller par la nourriture; 3°. elle a de quoi perpétuer son espece par la génération. Examinons un peu ces trois choses.

Les animaux ont ce qu'on nomme un instinct et pour s'approcher des objets utiles et pour fuir ceux qui peuvent leur nuire. Ne cherchons point en quoi consiste cet instinct; contentons-nous du simple fait sans raisonner.

Le petit agneau sent de loin sa mere, et court audevant d'elle. Le mouton est saisi d'horreur aux approches du loup, et s'enfuit avant que de l'avoir pu discerner. Le chien de chasse est presque infaillible pour découvrir par la seule odeur le chemin du cerf.

Il y a dans chaque animal un ressort impétueux qui rassemble tout-à-coup les esprits, qui tend tous les nerfs, qui rend toutes les jointures plus souples, qui augmente d'une maniere incroyable, dans les périls soudains, la force, l'agilité, la vîtesse et les ruses, pour fuir l'objet qui le menace de sa perte. Il n'est pas question ici de savoir si les bêtes ont de la connoissance : je ne prétends entrer en aucune question de philosophie.

Les mouvements dont je parle sont entièrement indélibérés, même dans la machine de l'homme. Si un homme qui danse sur la corde raisonnoit sur les regles de l'équilibre, son raisonnement lui feroit perdre l'équilibre qu'il garde merveilleusement sans raisonner, et la raison ne lui serviroit qu'à tomber par terre.

Il en est de même des bêtes. Dites, si vous le voulez, qu'elles raisonnent comme les hommes : en le disant vous n'affoiblissez en rien ma preuve. Leur raisonnement ne peut jamais servir à expliquer les mouvements que nous admirons le plus en elles. Dira-t-on qu'elles savent les plus fines regles de la méchanique qu'elles observent avec une justesse si parfaite, quand il est question de courir, de sauter, de nager, de se cacher, de se replier, de dérober leur piste aux chiens, ou de se servir de la partie de leur

corps la plus forte pour se défendre? Dira-t-on qu'elles savent naturellement les mathématiques que les hommes ignorent? Osera-t-on dire qu'elles font avec délibération et avec science tous les mouvements si impétueux et si justes que les hommes mêmes font sans étude et sans y penser? Leur donnera-t-on de la raison dans les mouvements mêmes où il est certain que l'homme n'en a pas?

C'est l'instinct, dira-t-on, qui conduit les bêtes. Je le veux : c'est en effet un instinct; mais cet instinct est une sagacité et une dextérité admirable, non dans les bêtes qui ne raisonnent ni ne peuvent avoir le loisir de raisonner, mais dans la sagesse supérieure qui les conduit. Cet instinct ou cette sagesse qui pense et qui veille pour la bête dans les choses indélibérées, où elle ne pourroit ni veiller ni penser quand même elle seroit aussi raisonnable que nous, ne peut être que la sagesse de l'ouvrier qui a fait cette machine.

Qu'on ne parle donc plus d'instinct ni de nature: ces noms ne sont que de beaux noms dans la bouche de ceux qui les prononcent. Il y a, dans ce qu'ils appellent nature et instinct, un art et une industrie supérieure dont l'invention humaine n'est que l'ombre. Ce qui est indubitable, c'est qu'il y a dans les bêtes un nombre prodigieux de mouvements entièrement

indélibérés, qui sont exécutés selon les plus fines regles de la méchanique. C'est la machine seule qui suit ces regles. Voilà le fait indépendant de toute philosophie; et le fait seul décide.

Que penseroit-on d'une montre qui fuiroit à propos, qui se replieroit, se défendroit, et échapperoit pour se conserver quand on voudroit la rompre? N'admireroit-on pas l'art de l'ouvrier? Croiroit-on que les ressorts de cette montre se seroient formés, proportionnés, arrangés et unis par un pur hasard? Croiroit-on avoir expliqué nettement ces opérations si industrieuses, en parlant de l'instinct et de la nature de cette montre qui marqueroit précisément les heures à son maître, et qui échapperoit à ceux qui voudroient briser ses ressorts?

Qu'y a-t-il de plus beau qu'une machine qui se répare et se renouvelle sans cesse elle-même? L'animal, borné dans ses forces, s'épuise bientôt par le travail; mais plus il travaille, plus il se sent pressé de se dédommager de son travail par une abondante nourriture. Les aliments lui rendent chaque jour la force qu'il a perdue. Il met au-dedans de son corps une substance étrangere qui devient la sienne par une espece de métamorphose. D'abord elle est broyée et se change en une liqueur; puis elle se purifie, comme si on la passoit par un tamis pour en séparer tout ce

qui est trop grossier; ensuite elle parvient au centre ou foyer des esprits, où elle se subtilise et devient du sang : enfin elle coule et s'insinue par des rameaux innombrables pour arroser tous les membres; elle se filtre dans les chairs; elle devient chair elle-même.

Tant d'aliments et de liqueurs de couleurs si différentes ne sont plus qu'une même chair. L'aliment, qui étoit un corps inanimé, entretient l'animal et devient l'animal même. Les parties qui le composoient se sont exhalées par une insensible et continuelle transpiration. Ce qui étoit, il y a quatre ans, un tel cheval, n'est plus que de l'air ou du fumier. Ce qui étoit alors du foin ou de l'avoine, est devenu ce même cheval si fier et si vigoureux; du moins il passe pour le même cheval, malgré ce changement insensible de sa substance.

A la nourriture se joint le sommeil. L'animal interrompt non seulement tous les mouvements extérieurs, mais encore toutes les principales opérations du dedans qui pourroient agiter et dissiper trop les esprits; il ne lui reste que la respiration et la digestion: c'est-à-dire que tout mouvement qui useroit ses forces est suspendu, et que tout mouvement propre à les renouveller s'exerce seul, et librement. Ce repos, qui est une espece d'enchantement, revient toutes les nuits pendant que les ténebres empêchent le travail.

Qui est-ce qui a inventé cette suspension? Qui est-ce qui a si bien choisi les opérations qui doivent continuer? Et qui est-ce qui a exclu, avec un si juste discernement, toutes celles qui ont besoin d'être interrompues?

Le lendemain toutes les fatigues passées sont anéanties. L'animal travaille comme s'il n'avoit jamais travaillé, et il a une vivacité qui l'invite à un travail nouveau par ce renouvellement. Les nerfs sont toujours pleins d'esprits, les chairs sont souples, la peau demeure entiere, quoiqu'elle dût, ce semble, s'user. Le corps vivant de l'animal use bientôt les corps inanimés, même les plus solides, qui sont autour de lui, et il ne s'use point. La peau d'un cheval use plusieurs selles. La chair d'un enfant, quoique si tendre et si délicate, use beaucoup d'habits pendant qu'elle se fortifie tous les jours. Si ce renouvellement étoit parfait, ce seroit l'immortalité et le don d'une jeunesse éternelle; mais comme ce renouvellement n'est qu'imparfait, l'animal perd insensiblement ses forces et vieillit, parceque tout ce qui est créé doit porter la marque du néant d'où il est sorti, et avoir une fin.

Qu'y a-t-il de plus admirable que la multiplication des animaux? Regardez les individus; nul animal n'est immortel: tout vieillit, tout passe, tout disparoît, tout

est anéanti. Regardez les especes; tout subsiste, tout est permanent et immuable dans une vicissitude continuelle. Depuis qu'il y a sur la terre des hommes soigneux de conserver la mémoire des faits, on n'a vu ni lions, ni tigres, ni sangliers, ni ours se former par hasard dans les antres ou dans les forêts. On ne voit point aussi de productions fortuites de chiens ou de chats. Les bœufs et les moutons ne naissent jamais d'eux-mêmes dans les étables et dans les pâturages. Chacun de ces animaux doit sa naissance à un certain mâle et à une certaine femelle de son espece.

Toutes ces différentes especes se conservent à-peu-près de même dans tous les siecles. On ne voit point que depuis trois mille ans aucune soit périe; on ne voit point aussi qu'aucune se multiplie avec un excès incommode pour les autres. Si les especes des lions, des ours et des tigres se multiplioient à un certain point, ils détruiroient les especes des cerfs, des daims, des moutons, des chevres et des bœufs; ils prévaudroient même sur le genre humain, et dépeupleroient la terre. Qui est-ce qui tient la mesure si juste, pour n'éteindre jamais ces especes, et pour ne les laisser jamais trop multiplier?

Mais enfin cette propagation continuelle de chaque espece est une merveille à laquelle nous sommes trop accoutumés. Que penseroit-on d'un horloger,

s'il savoit faire des montres qui d'elles-mêmes en produisissent d'autres à l'infini, en sorte que deux premieres montres fussent suffisantes pour multiplier et perpétuer l'espece sur toute la terre? Que diroit-on d'un architecte, s'il avoit l'art de faire des maisons qui en fissent d'autres pour renouveller l'habitation des hommes avant qu'elles fussent prêtes à tomber en ruine? Voilà ce qu'on voit parmi les animaux. Ils ne sont, si vous le voulez, que de pures machines comme les montres; mais enfin l'auteur de ces machines a mis en elles de quoi se reproduire à l'infini par l'assemblage de deux sexes.

Dites tant qu'il vous plaira que cette génération d'animaux se fait par des moules ou par une configuration expresse de chaque individu. Lequel des deux qu'il vous plaise de dire, vous n'épargnez rien, et l'art de l'ouvrier n'en éclate pas moins. Si vous supposez qu'à chaque génération l'individu reçoit, sans aucun moule, une configuration faite exprès, je demande qui est-ce qui conduit la configuration d'une machine si composée, et où éclate une si grande industrie. Si au contraire, pour n'y reconnoître aucun art, vous supposez que les moules déterminent tout, je remonte à ces moules mêmes. Qui est-ce qui les a préparés? Ils sont encore bien plus étonnants que les machines qu'on en veut faire éclore.

Qu'on imagine donc des moules dans les animaux qui vivoient il y a quatre mille ans, et qu'on assure, si on le veut, qu'ils étoient tellement renfermés les uns dans les autres à l'infini, qu'il y en a eu pour toutes les générations de ces quatre mille années, et qu'il y en a encore de préparés pour la formation de tous les animaux qui conserveront l'espece dans la suite de tous les siecles. Ces moules, qui ont toute la forme de l'animal par leur configuration, comme je viens de le remarquer, ont déja autant de difficulté à être expliqués que les animaux mêmes: mais ils ont d'ailleurs des merveilles bien plus inexplicables. Au moins la configuration de chaque animal en particulier ne demande-t-elle qu'autant d'art et de puissance qu'il en faut pour exécuter tous les ressorts qui composent cette machine.

Mais quand on suppose les moules, 1°. il faut dire que chaque moule contient en petit, avec une délicatesse inconcevable, tous les ressorts de la machine même; or il y a plus d'industrie à faire un ouvrage si composé en si petit volume, qu'à le faire plus grand: 2°. il faut dire que chaque moule, qui est un individu préparé pour une premiere génération, renferme distinctement au-dedans de soi d'autres moules contenus les uns dans les autres à l'infini pour toutes les générations possibles dans la suite de tous les siecles. Qu'y

a-t-il de plus industrieux et de plus étonnant en matiere d'art, que cette préparation d'un nombre infini d'individus tous formés par avance dans un seul dont ils doivent éclore? Les moules ne servent donc de rien pour expliquer les générations des animaux sans avoir besoin d'y reconnoître aucun art : au contraire, les moules montreroient un plus grand artifice et une plus étonnante composition.

Ce qu'il y a de manifeste et d'incontestable, indépendamment de tous les systêmes des philosophes, c'est que le concours fortuit des atômes ne produit jamais sans génération, en aucun endroit de la terre, ni lions, ni tigres, ni ours, ni éléphants, ni cerfs, ni bœufs, ni moutons, ni chats, ni chiens, ni chevaux : ils ne sont jamais produits que par l'accouplement de leurs semblables. Les deux animaux qui en produisent un troisieme ne sont point les véritables auteurs de l'art qui éclate dans la composition de l'animal engendré par eux. Loin d'avoir l'industrie de l'exécuter, ils ne savent pas même comment est composé l'ouvrage qui résulte de leur génération ; ils n'en connoissent aucun ressort particulier : ils n'ont été que des instruments aveugles et involontaires appliqués à l'exécution d'un art merveilleux qui leur est absolument étranger et inconnu.

D'où vient-il cet art si merveilleux qui n'est point

le leur? Quelle puissance et quelle industrie sait employer, pour des ouvrages d'un dessein si ingénieux, des instruments si incapables de savoir ce qu'ils font, ni d'en avoir aucune vue? Il est inutile de supposer que les bêtes ont de la connoissance. Donnez-leur-en tant qu'il vous plaira dans les autres choses; du moins il faut avouer qu'elles n'ont dans la génération aucune part à l'industrie qui éclate dans la composition des animaux qu'elles produisent.

Allons même plus loin, et supposons tout ce qu'on raconte de plus étonnant de l'industrie des animaux. Admirons tant qu'on le voudra la certitude avec laquelle un chien s'élance dans le troisieme chemin, dès qu'il a senti que la bête qu'il poursuit n'a laissé aucune odeur dans les deux premiers. Admirons la biche, qui jette, dit-on, loin d'elle son petit faon dans quelque lieu caché, afin que les chiens ne puissent le découvrir par la senteur de sa piste. Admirons jusqu'à l'araignée, qui tend par ses filets des pieges subtils aux moucherons pour les enlacer et pour les surprendre avant qu'ils puissent se débarrasser. Admirons encore, s'il le faut, le héron, qui met, dit-on, sa tête sous son aile pour cacher dans ses plumes son bec, dont il veut percer l'estomac de l'oiseau de proie qui fond sur lui. Supposons tous ces faits merveilleux.

La nature entiere est pleine de ces prodiges. Mais

qu'en faut-il conclure? Sérieusement, si on y prend bien garde, ils prouveront trop. Dirons-nous que les bêtes ont plus de raison que nous? Leur instinct a sans doute plus de certitude que nos conjectures. Elles n'ont étudié ni dialectique ni géométrie; elles n'ont aucune méthode, aucune science, aucune culture: ce qu'elles font, elles le font sans l'avoir étudié ni préparé; elles le font tout d'un coup, et sans tenir conseil. Nous nous trompons à toute heure, après avoir bien raisonné ensemble : pour elles, sans raisonner, elles exécutent à toute heure ce qui pourroit demander le plus de choix et de justesse; leur instinct est infaillible en beaucoup de choses.

Mais ce nom d'instinct n'est qu'un beau nom vuide de sens : car que peut-on entendre par un instinct plus juste, plus précis et plus sûr que la raison même, sinon une raison plus parfaite? Il faut donc trouver une merveilleuse raison ou dans l'ouvrage, ou dans l'ouvrier; ou dans la machine, ou dans celui qui l'a composée. Par exemple, quand je vois dans une montre une justesse sur les heures qui surpasse toutes mes connoissances, je conclus que si la montre ne raisonne pas, il faut qu'elle ait été formée par un ouvrier qui raisonnoit en ce genre plus juste que moi. Tout de même, quand je vois des bêtes qui font à toute heure des choses où il paroît une industrie plus sûre que la

mienne, j'en conclus aussitôt que cette industrie si merveilleuse doit être nécessairement ou dans la machine, ou dans l'inventeur qui l'a fabriquée. Est-elle dans l'animal même? quelle apparence y a-t-il qu'il soit si savant et si infaillible en certaines choses? Si cette industrie n'est pas en lui, il faut qu'elle soit dans l'ouvrier qui a fait cet ouvrage, comme tout l'art est dans la tête de l'horloger.

Ne me répondez point que l'instinct des bêtes est fautif en certaines choses. Il n'est pas étonnant que les bêtes ne soient pas infaillibles en tout; mais il est étonnant qu'elles le soient en plusieurs cas. Si elles l'étoient en tout, elles auroient une raison infiniment parfaite, elles seroient des divinités. Il ne peut y avoir dans les ouvrages d'une puissance infinie qu'une perfection finie, autrement Dieu feroit des créatures semblables à lui; ce qui est impossible. Il ne peut donc mettre de la perfection ni par conséquent de la raison dans ses ouvrages, qu'avec quelques bornes. La borne n'est donc pas une preuve que l'ouvrage soit sans ordre et sans raison. De ce que je me trompe quelquefois, il ne s'ensuit pas que je ne sois point raisonnable, et que tout se fasse en moi par un pur hasard; il s'ensuit seulement que ma raison est bornée et imparfaite. Tout de même, de ce qu'une bête n'est pas infaillible en tout par son instinct, quoiqu'elle le

soit en beaucoup de choses, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait aucune raison en cette machine; il s'ensuit seulement que cette machine n'a point une raison sans bornes. Mais enfin le fait est constant, savoir, qu'il y a dans les opérations de cette machine une conduite réglée, un art merveilleux, une industrie qui va jusqu'à l'infaillibilité dans certaines choses. A qui la donnerons-nous cette industrie infaillible? à l'ouvrage, ou à son ouvrier?

Si vous dites que les bêtes ont des ames différentes de leurs machines, je vous demanderai aussitôt: De quelle nature sont ces ames entièrement différentes des corps, et attachées à eux? qui est-ce qui a su les attacher à des natures si différentes? qui est-ce qui a eu un empire si absolu sur des natures si diverses, pour les mettre dans une société si réguliere, si constante, et où la correspondance est si prompte?

Si au contraire vous voulez que la même matiere puisse tantôt penser, et tantôt ne penser pas, suivant les divers arrangements et configurations des parties qu'on peut lui donner, je ne vous dirai point ici que la matiere ne peut penser, et qu'on ne sauroit concevoir que les parties d'une pierre pussent jamais, sans y rien ajouter, se connoître elles-mêmes, quelque degré de mouvement et quelque figure que vous leur donniez: maintenant je me borne à vous demander

en quoi consiste cet arrangement et cette configuration précise des parties que vous alléguez. Il faut, selon vous, qu'il y ait un degré de mouvement où la matiere ne raisonne pas encore, et puis un autre à-peu-près semblable où elle commence tout-à-coup à raisonner et à se connoître.

Qui est-ce qui a su choisir ce degré précis de mouvement? qui est-ce qui a découvert la ligne selon laquelle les parties doivent se mouvoir? qui est-ce qui a pris les mesures pour trouver au juste la grandeur et la figure que chaque partie a besoin d'avoir pour garder toutes les proportions entre elles dans ce tout? qui est-ce qui a réglé la figure extérieure par laquelle tous ces corps doivent être bornés? en un mot, qui est-ce qui a trouvé toutes les combinaisons dans lesquelles la matiere pense, et dont la moindre ne pourroit être retranchée sans que la matiere cessât aussitôt de penser? Si vous dites que c'est le hasard, je réponds que vous faites ce hasard raisonnable jusqu'au point d'être la source de la raison même. Étrange prévention de ne pas vouloir reconnoître une cause très intelligente, d'où nous vienne toute intelligence, et d'aimer mieux dire que la plus pure raison n'est qu'un effet de la plus aveugle de toutes les causes dans un sujet tel que la matiere, qui par lui-même est incapable de connoissance! En vérité, il n'y a rien qu'il

ne vaille mieux admettre, que de dire des choses si insoutenables.

La philosophie des anciens, quoique très imparfaite, avoit néanmoins entrevu cet inconvénient; aussi vouloit-elle que l'esprit divin, répandu dans tout l'univers, fût une sagesse supérieure qui agît sans cesse dans toute la nature, et sur-tout dans les animaux, comme les ames agissent dans les corps, et que cette impression continuelle de l'esprit divin, que le vulgaire nommoit instinct sans entendre le vrai sens de ce terme, fût la vie de tout ce qui vit.

Ils ajoutoient que ces étincelles de l'esprit divin étoient le principe de toutes les générations; que les animaux les recevoient dans leur conception et à leur naissance, et qu'au moment de leur mort ces particules divines se détachoient de toute la matiere terrestre pour s'envoler au ciel, où elles rouloient au nombre des astres. C'est cette philosophie, tout ensemble si magnifique et si fabuleuse, que Virgile exprime avec tant de grace par ces vers sur les abeilles, où il dit que toutes les merveilles qu'on y admire ont fait dire à plusieurs qu'elles étoient animées par un souffle divin et par une portion de la divinité, dans la persuasion où ils étoient que Dieu remplit la terre, la mer et le ciel; que c'est de là que les bêtes, les troupeaux et les hommes reçoivent la vie en naissant, et

que c'est là que toutes choses rentrent et retournent lorsqu'elles viennent à se détruire, parceque les ames, qui sont le principe de la vie, loin d'être anéanties par la mort, s'envolent au nombre des astres, et vont établir leur demeure dans le ciel:

Esse apibus partem divinæ mentis, et haustus
Ætherios, dixere; deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum:
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas:
Scilicet huc reddi deinde, ac resoluta referri
Omnia, nec morti esse locum, sed viva volare
Sideris in numerum, atque alto succedere cœlo.

GEORG. l. 4.

Cette sagesse divine, qui meut toutes les parties connues du monde, avoit tellement frappé les Stoïciens, et, avant eux, Platon, qu'ils croyoient que le monde entier étoit un animal, mais un animal raisonnable, philosophe, sage, enfin le Dieu suprême. Cette philosophie réduisoit la multitude des Dieux à un seul; et ce seul Dieu, à la nature, qui étoit éternelle, infaillible, intelligente, toute-puissante et divine. Ainsi les philosophes, à force de s'éloigner des poètes, retomboient dans toutes les imaginations poétiques. Ils donnoient, comme les auteurs des fables, une vie, une intelligence, un art, un dessein, à toutes les parties de l'univers qui paroissent les plus inanimées. Sans doute ils avoient bien senti l'art qui est

dans la nature, et ils ne se trompoient qu'en attribuant à l'ouvrage l'industrie de l'ouvrier.

CHAPITRE IV.

De l'Homme.

Ne nous arrêtons pas davantage aux animaux inférieurs à l'homme : il est temps d'étudier le fond de l'homme même, pour découvrir en lui celui dont on dit qu'il est l'image. Je ne connois dans toute la nature que deux sortes d'êtres; ceux qui ont de la connoissance, et ceux qui n'en ont pas. L'homme rassemble en lui ces deux manieres d'être : il a un corps comme les êtres corporels les plus inanimés; il a un esprit, c'est-à-dire une pensée par laquelle il se connoît et apperçoit ce qui est autour de lui. S'il est vrai qu'il y ait un premier être qui ait tiré tous les autres du néant, l'homme est véritablement son image; car il rassemble comme lui dans sa nature tout ce qu'il y a de perfection réelle dans ces deux diverses manieres d'être: mais l'image n'est qu'une image, elle ne peut être qu'une ombre du véritable être parfait.

Commençons l'étude de l'homme par la considération de son corps. Je ne sais, disoit une mere à ses enfants dans l'Écriture sainte (1), comment vous vous

(1) Machab.

êtes formés dans mon sein. En effet, ce n'est point la sagesse des parents qui forme un ouvrage si composé et si régulier; ils n'ont aucune part à cette industrie. Laissons-les donc, et remontons plus haut.

Article premier.

Du corps humain.

Le corps est pêtri de boue, mais admirons la main qui l'a façonné. Le sceau de l'ouvrier est empreint sur son ouvrage; il semble avoir pris plaisir à faire un chef-d'œuvre avec une matiere si vile. Jettons les yeux sur ce corps, où les os soutiennent les chairs qui les enveloppent; les nerfs qui y sont tendus en font toute la force; et les muscles, où les nerfs s'entrelacent, en s'enflant ou en s'alongeant font les mouvements les plus justes et les plus réguliers. Les os sont brisés de distance en distance; ils ont des jointures où ils s'emboîtent les uns dans les autres, et ils sont liés par des nerfs et par des tendons. Cicéron admire avec raison le bel artifice qui lie ces os. Qu'y a-t-il de plus souple pour tous les divers mouvements? mais qu'y a-t-il de plus ferme et de plus durable?

Après même qu'un corps est mort, et que ses parties sont séparées par la corruption, on voit encore ces jointures et ces liaisons qui ne peuvent qu'à peine se détruire. Ainsi cette machine est droite ou repliée,

roide ou souple, comme l'on veut. Du cerveau, qui est la source de tous les nerfs, partent les esprits. Ils sont si subtils, qu'on ne peut les voir, et néanmoins si réels et d'une action si forte, qu'ils font tous les mouvements de la machine et toute sa force. Ces esprits sont en un instant envoyés jusqu'aux extrémités des membres: tantôt ils coulent doucement et avec uniformité; tantôt ils ont, selon les besoins, une impétuosité irréguliere; et ils varient à l'infini les postures, les gestes et les autres actions du corps.

Regardons cette chair: elle est couverte en certains endroits d'une peau tendre et délicate pour l'ornement du corps. Si cette peau, qui rend l'objet si agréable et d'un si doux coloris, étoit enlevée, le même objet seroit hideux, et feroit horreur. En d'autres endroits cette même peau est plus dure et plus épaisse, pour résister aux fatigues de ces parties. Par exemple, combien la peau de la plante des pieds est-elle plus grossiere que celle du visage! combien celle du derriere de la tête l'est-elle plus que celle du devant! Cette peau est percée par-tout comme un crible; mais ces trous, qu'on nomme pores, sont insensibles. Quoique la sueur et la transpiration s'exhalent par ces pores, le sang ne s'échappe jamais par là. Cette peau a toute la délicatesse qu'il faut pour être transparente et pour donner au visage un coloris vif,

doux et gracieux. Si la peau étoit moins serrée et moins unie, le visage paroîtroit sanglant et comme écorché. Qui est-ce qui a su tempérer et mélanger ces couleurs pour faire une si belle carnation, que les peintres admirent, et n'imitent jamais qu'imparfaitement?

On trouve dans le corps humain des rameaux innombrables: les uns portent le sang du centre aux extrémités, et se nomment arteres; les autres le rapportent des extrémités au centre, et se nomment veines. Par ces divers rameaux coule le sang, liqueur douce, onctueuse, et propre par cette onction à retenir les esprits les plus déliés, comme on conserve dans des corps gommeux les essences les plus subtiles et les plus spiritueuses. Ce sang arrose la chair, comme les fontaines et les rivieres arrosent la terre. Après s'être filtré dans les chairs, il revient à la source plus lent et moins plein d'esprits; mais il se renouvelle et se subtilise encore de nouveau dans cette source pour circuler sans fin.

Voyez-vous cet arrangement et cette proportion des membres? Les jambes et les cuisses sont de grands os emboîtés les uns sur les autres, et liés par des nerfs: ce sont deux especes de colonnes égales et régulieres qui s'élevent pour soutenir tout l'édifice; mais ces colonnes se plient, et la rotule du genou est un os

d'une figure à-peu-près ronde, qui est mis tout exprès dans la jointure pour la remplir, et pour la défendre quand les os se replient pour le fléchissement du genou. Chaque colonne a son piédestal qui est composé de pieces rapportées, et si bien jointes ensemble, qu'elles peuvent se plier ou se tenir roides selon le besoin. Le piédestal tourne quand on le veut sous la colonne. Dans ce pied on ne voit que nerfs, que tendons, que petits os étroitement liés, afin que cette partie soit tout ensemble plus souple et plus ferme selon les divers besoins: les doigts même des pieds, avec leurs articles et leurs ongles, servent à tâter le terrein sur lequel on marche, à s'appuyer avec plus d'adresse et d'agilité, à garder mieux l'équilibre du corps, à se hausser ou à se pencher. Les deux pieds s'étendent en avant pour empêcher que le corps ne tombe de ce côté-là quand il se penche ou qu'il se plie. Les deux colonnes se réunissent par le haut pour porter le reste du corps; et elles sont encore brisées dans cette extrémité, afin que cette jointure donne à l'homme la commodité de se reposer en s'asseyant sur les deux plus gros muscles de tout le corps.

Le corps de l'édifice est proportionné à la hauteur des colonnes: il contient toutes les parties qui sont nécessaires à la vie, et qui par conséquent doivent être placées au centre, et renfermées dans le lieu le

plus sûr. C'est pourquoi deux rangs de côtes assez serrées, qui sortent de l'épine du dos, comme les branches d'un arbre naissent du tronc, forment une espece de cercle pour cacher et tenir à l'abri ces parties si nobles et si délicates : mais comme les côtes ne pourroient fermer entièrement ce centre du corps humain sans empêcher la dilatation de l'estomac et des entrailles, elles n'achevent de former le cercle que jusqu'à un certain endroit, au-dessous duquel elles laissent un vuide, afin que le dedans puisse s'élargir avec facilité pour la respiration et pour la nourriture.

Pour l'épine du dos, on ne voit rien dans tous les ouvrages des hommes qui soit travaillé avec un tel art : elle seroit trop roide et trop fragile, si elle n'étoit faite que d'un seul os ; en ce cas les hommes ne pourroient jamais se plier. L'auteur de cette machine a remédié à cet inconvénient en formant des vertebres qui, s'emboîtant les unes dans les autres, font un tout de pieces rapportées, qui a plus de force qu'un tout d'une seule piece. Ce composé est tantôt souple, et tantôt roide : il se redresse et se replie en un moment comme on le veut. Toutes ces vertebres ont dans le milieu une ouverture qui sert pour faire passer un alongement de la substance du cerveau jusqu'aux extrémités du corps, et pour y envoyer promptement des esprits par ce canal.

Mais qui n'admirera la nature des os? Ils sont très durs, et on voit que la corruption même de tout le reste du corps ne les altere en rien. Cependant ils sont pleins de trous innombrables qui les rendent plus légers; et ils sont même dans le milieu pleins de la moëlle qui doit les nourrir. Ils sont percés précisément dans les endroits où doivent passer les ligaments qui les attachent les uns aux autres. De plus, leurs extrémités sont plus grosses que le milieu, et font comme deux têtes à demi rondes pour faire tourner plus facilement un os avec un autre, afin que le tout puisse se replier sans peine.

Dans l'enceinte des côtes sont placés avec ordre tous les grands organes, tels que ceux qui servent à faire respirer l'homme, ceux qui digerent les aliments, et ceux qui font un sang nouveau. La respiration est nécessaire pour tempérer la chaleur interne, causée par le bouillonnement du sang et par le cours impétueux des esprits. L'air est comme un aliment dont l'animal se nourrit, et par le moyen duquel il se renouvelle dans tous les moments de sa vie.

La digestion n'est pas moins nécessaire pour préparer les aliments sensibles à être changés en sang. Le sang est une liqueur propre à s'insinuer par-tout, et à s'épaissir en chair dans les extrémités, pour réparer dans tous les membres ce qu'ils perdent sans

cesse par la transpiration et par la dissipation des esprits. Les poumons sont comme de grandes enveloppes, qui, étant spongieuses, se dilatent et se compriment facilement; et comme ils prennent et rendent sans cesse beaucoup d'air, ils forment une espece de soufflet en mouvement continuel.

L'estomac a un dissolvant qui cause la faim, et qui avertit l'homme du besoin de manger. Ce dissolvant qui picote l'estomac, lui prépare par ce mésaise un plaisir très vif, lorsqu'il est appaisé par les aliments. Alors l'homme se remplit délicieusement d'une matiere étrangere qui lui feroit horreur, s'il la pouvoit voir dès qu'elle est introduite dans son estomac, et qui lui déplaît même quand il la voit étant déja rassasié. L'estomac est fait comme une poche. Là les aliments, changés par une prompte coction, se confondent tous en une liqueur douce, qui devient ensuite une espece de lait nommé chyle; et qui, parvenant enfin au cœur, y reçoit par l'abondance des esprits la forme, la vivacité et la couleur de sang. Mais pendant que le suc le plus pur des aliments passe de l'estomac dans les canaux destinés à faire le chyle et le sang, les parties grossieres de ces mêmes aliments sont séparées, comme le son l'est de la fleur de farine par un tamis, et elles sont rejettées en bas, pour en délivrer le corps par les issues les plus cachées et les

plus reculées des organes des sens, de peur qu'ils n'en soient incommodés. Ainsi les merveilles de cette machine sont si grandes, qu'on en trouve d'inépuisables, même dans les fonctions les plus humiliantes, que l'on n'oseroit expliquer en détail.

Il est vrai que les parties internes de l'homme ne sont pas agréables à voir, comme les extérieures: mais remarquez qu'elles ne sont pas faites pour être vues. Il falloit même, selon le but de l'art, qu'elles ne pussent être découvertes sans horreur; et qu'ainsi un homme ne pût les découvrir, et entamer cette machine dans un autre homme, qu'avec une violente répugnance. C'est cette horreur qui prépare la compassion et l'humanité dans les cœurs, quand un homme en voit un autre qui est blessé. Ajoutez avec Saint Augustin, qu'il y a dans ces parties internes une proportion, un ordre et une industrie qui charment encore plus l'esprit attentif, que la beauté extérieure ne sauroit plaire aux yeux du corps. Ce dedans de l'homme, qui est tout ensemble si hideux et si admirable, est précisément comme il le doit être pour montrer une boue travaillée de main divine. On y voit tout ensemble et la fragilité de la créature et l'art du créateur.

Du haut de cet ouvrage si précieux que nous avons dépeint, pendent les deux bras, qui sont terminés par les mains, et qui ont une parfaite symétrie entre

eux. Les bras tiennent aux épaules, de sorte qu'ils ont un mouvement libre dans cette jointure. Ils sont encore brisés au coude et au poignet, pour pouvoir se plier et se retourner avec promptitude. Les bras sont de la juste longueur qu'il faut pour atteindre à toutes les parties du corps. Ils sont nerveux et pleins de muscles, afin qu'ils puissent, avec les reins, être souvent en action, et soutenir les plus grandes fatigues de tout le corps. Les mains sont un tissu de nerfs et d'osselets enchâssés les uns dans les autres, qui ont toute la force et toute la souplesse convenable pour tâter les corps voisins, pour les saisir, pour s'y accrocher, pour les lancer, pour les attirer, pour les repousser, pour les démêler et pour les détacher les uns des autres. Les doigts, dont les bouts sont armés d'ongles, sont faits pour exercer, par la délicatesse et la variété de leurs mouvements, les arts les plus merveilleux. Les bras et les mains servent encore, suivant qu'on les étend ou qu'on les replie, à mettre le corps en état de se pencher, sans s'exposer à aucune chûte. La machine a en elle-même, indépendamment de toutes les pensées qui viennent après coup, une espece de ressort qui lui fait trouver soudainement l'équilibre dans tous ses contrastes.

Au-dessus du corps s'éleve le cou, ferme ou flexible, selon qu'on le veut. Est-il question de porter un

pesant fardeau sur la tête? le cou devient roide comme s'il n'étoit que d'un seul os. Faut-il pencher ou tourner la tête? le cou se plie en tous sens, comme si on en démontoit tous les os. Ce cou, médiocrement élevé au-dessus des épaules, porte sans peine la tête qui regne sur tout le corps. Si elle étoit moins grosse, elle n'auroit aucune proportion avec le reste de la machine. Si elle étoit plus grosse, outre qu'elle seroit disproportionnée et difforme, sa pesanteur accableroit le cou, et elle courroit risque de faire tomber l'homme du côté où elle pencheroit un peu trop.

Cette tête, fortifiée de tous côtés par des os très épais et très durs pour mieux conserver le précieux trésor qu'elle renferme, s'emboîte dans les vertebres du cou, et a une communication très prompte avec toutes les autres parties du corps : elle contient le cerveau, dont la substance humide, molle et spongieuse, est composée de fils tendres et entrelacés. C'est là le centre des merveilles dont nous parlerons dans la suite. Le crâne se trouve percé régulièrement avec une proportion et une symétrie exacte, pour les deux yeux, pour les deux oreilles, pour la bouche et pour le nez. Il y a des nerfs destinés aux sensations qui s'exercent dans la plupart de ces conduits. Le nez, qui n'a point de nerfs pour sa sensation, a un os cribleux pour faire passer les odeurs jusqu'au cerveau.

Parmi les organes de ces sensations, les principaux sont doubles, pour conserver dans un côté ce qui pourroit manquer dans l'autre par quelque accident. Ces deux organes d'une même sensation sont mis en symétrie, sur le devant ou sur les côtés, afin que l'homme en puisse faire un plus facile usage, ou à droite ou à gauche, ou vis-à-vis de lui, c'est-à-dire vers l'endroit où ses jointures dirigent sa marche et toutes ses actions. D'ailleurs la flexibilité du cou fait que tous ces organes se tournent en un instant de quelque côté qu'il veut.

Tout le derriere de la tête, qui est le moins en état de se défendre, est le plus épais : il est orné de cheveux, qui servent en même temps à fortifier la tête contre les injures de l'air. Mais les cheveux viennent sur le devant pour accompagner le visage et lui donner plus de grace.

Le visage est le côté de la tête qu'on nomme le devant, et où les principales sensations sont rassemblées avec un ordre et une proportion qui le rendent très beau, à moins que quelque accident n'altere un ouvrage si régulier. Les deux yeux sont égaux, placés vers le milieu et aux deux côtés de la tête, afin qu'ils puissent découvrir sans peine de loin, à droite et à gauche, tous les objets étrangers, et qu'ils puissent veiller commodément pour la sûreté de toutes les

parties du corps. L'exacte symétrie avec laquelle ils sont placés fait l'ornement du visage. Celui qui les a faits, y a allumé je ne sais quelle flamme céleste, à laquelle rien ne ressemble dans tout le reste de la nature. Ces yeux sont des especes de miroirs, où se peignent tour-à-tour et sans confusion, dans le fond de la rétine, tous les objets du monde entier, afin que ce qui pense dans l'homme puisse les voir dans ces miroirs. Mais quoique nous appercevions tous les objets par un double organe, nous ne voyons pourtant jamais les objets comme doubles, parceque les deux nerfs qui servent à la vue dans nos yeux ne sont que deux branches qui se réunissent dans une même tige, comme les deux branches des lunettes se réunissent dans la partie supérieure qui les joint. Les deux yeux sont ornés de deux sourcils égaux; et afin qu'ils puissent s'ouvrir et se fermer, ils sont enveloppés de paupieres bordées d'un poil qui défend une partie si délicate.

Le front donne de la majesté et de la grace à tout le visage: il sert à en relever les traits. Sans le nez posé dans le milieu, tout le visage seroit plat et difforme. On peut juger de cette difformité quand on a vu des hommes en qui cette partie du visage est mutilée. Il est placé immédiatement au-dessus de la bouche, pour discerner plus commodément par les

odeurs tout ce qui est propre à nourrir l'homme. Les deux narines servent tout ensemble à la respiration et à l'odorat. Voyez les levres : leur couleur vive, leur fraîcheur, leur figure, leur arrangement et leur proportion avec les autres traits, embellissent tout le visage. La bouche, par la correspondance de ses mouvements avec ceux des yeux, l'anime, l'égaie, l'attriste, l'adoucit, le trouble, et exprime chaque passion par des marques sensibles. Outre que les levres s'ouvrent pour recevoir l'aliment, elles servent encore par leur souplesse et par la variété de leurs mouvements à varier les sons qui font la parole. Quand elles s'ouvrent, elles découvrent un double rang de dents dont la bouche est ornée : ces dents sont de petits os enchâssés avec ordre dans les deux mâchoires qui ont un ressort pour s'ouvrir, et un pour se fermer, en sorte que les dents brisent comme un moulin les aliments pour en préparer la digestion. Mais ces aliments ainsi brisés passent dans l'estomac par un conduit différent de celui de la respiration ; et ces deux canaux, quoique si voisins, n'ont rien de commun.

La langue est un tissu de petits muscles et de nerfs si souples, qu'elle se replie, comme un serpent, avec une mobilité et une souplesse inconcevable : elle fait dans la bouche ce que font les doigts, ou ce que fait

l'archet d'un maître sur un instrument de musique; elle va frapper tantôt les dents et tantôt le palais. Il y a un conduit qui va au-dedans du cou, depuis le palais jusqu'à la poitrine : ce sont des anneaux de cartilages enchâssés très juste les uns dans les autres, et garnis au-dedans d'une tunique ou membrane très polie, pour faire mieux résonner l'air poussé par les poumons. Ce conduit a du côté du palais un bout qui n'est ouvert que comme une flûte, par une fente qui s'élargit ou qui se resserre à propos, pour grossir la voix ou pour la rendre plus claire. Mais de peur que les aliments, qui ont leur canal séparé, ne se glissent dans celui de la respiration, il y a une espece de soupape, qui fait sur l'orifice du conduit de la voix comme un pont-levis pour faire passer les aliments sans qu'il en tombe aucune parcelle subtile ni aucune goutte par la fente dont je viens de parler. Cette espece de soupape est très mobile, et se replie très subtilement : de maniere qu'en tremblant sur cet orifice entr'ouvert, elle fait toutes les plus douces modulations de la voix. Ce petit exemple suffit pour montrer en passant, et sans entrer d'ailleurs dans aucun détail de l'anatomie, combien est merveilleux l'art des parties internes. Cet organe, tel que je viens de le représenter, est le plus parfait de tous les instruments de musique; et tous les autres ne sont parfaits qu'autant qu'ils l'imitent.

Qui pourroit expliquer la délicatesse des organes par lesquels l'homme discerne les saveurs et les odeurs innombrables des corps? Mais comment se peut-il faire que tant de voix frappent ensemble mon oreille sans se confondre, et que ces sons me laissent, après qu'ils ne sont plus, des ressemblances si vives et si distinctes de ce qu'ils ont été? Avec quel soin l'ouvrier qui a fait nos corps a-t-il donné à nos yeux une enveloppe humide et coulante pour les fermer, et pourquoi a-t-il laissé nos oreilles ouvertes? C'est (1), dit Cicéron, que les yeux ont besoin de se fermer à la lumiere pour le sommeil, et que les oreilles doivent demeurer ouvertes pendant que les yeux se ferment, pour nous avertir, et pour nous éveiller par le bruit, quand nous courons risque d'être surpris.

Qui est-ce qui grave dans mon œil, en un instant, le ciel, la mer, la terre, situés dans une distance presque infinie? Comment peuvent se ranger et se démêler dans un si petit organe les images fideles de tous les objets de l'univers, depuis le soleil jusqu'à des atômes? La substance du cerveau, qui conserve avec ordre des représentations si naïves de tant d'objets dont nous avons été frappés depuis que nous sommes au monde, n'est-elle pas le prodige le plus étonnant?

On admire avec raison l'invention des livres, où

(1) Lib. 2. de Nat. Deor.

l'on conserve l'histoire de tant de faits et le recueil de tant de pensées; mais quelle comparaison peut-on faire entre le plus beau livre et le cerveau d'un homme savant? Sans doute ce cerveau est un recueil infiniment plus précieux et d'une plus belle invention que ce livre. C'est dans ce petit réservoir qu'on trouve à point nommé toutes les images dont on a besoin. On les appelle; elles viennent: on les renvoie; elles se renfoncent je ne sais où, et disparoissent pour laisser la place à d'autres. On ferme et on ouvre son imagination comme un livre: on en tourne, pour ainsi dire, les feuillets; on passe soudainement d'un bout à l'autre: on a même des especes de tables dans la mémoire, pour indiquer les lieux où se trouvent certaines images reculées. Ces caracteres innombrables, que l'esprit de l'homme lit intérieurement avec tant de rapidité, ne laissent aucune trace distincte dans un cerveau qu'on ouvre. Cet admirable livre n'est qu'une substance molle, ou une espece de peloton composé de fils tendres et entrelacés. Quelle main a su cacher dans cette espece de boue, qui paroît si informe, des images si précieuses et rangées avec un si bel art?

Tel est le corps de l'homme en gros. Je n'entre point dans le détail de l'anatomie: car mon dessein n'est que de découvrir l'art qui est dans la nature, par

le simple coup d'œil, sans aucune science. Le corps de l'homme pourroit sans doute être beaucoup plus grand et beaucoup plus petit. S'il n'avoit, par exemple, qu'un pied de hauteur, il seroit insulté par la plupart des animaux, qui l'écraseroient sous leurs pieds. S'il étoit haut comme les plus grands clochers, un petit nombre d'hommes consumeroit en peu de jours tous les aliments d'un pays; ils ne pourroient trouver ni chevaux, ni autres bêtes de charge qui pussent les porter ni les traîner dans aucune machine roulante; ils ne pourroient trouver assez de matériaux pour bâtir des maisons proportionnées à leur grandeur; il ne pourroit y avoir qu'un petit nombre d'hommes sur la terre, et ils manqueroient de la plupart des commodités.

Qui est-ce qui a réglé la taille de l'homme à une mesure précise? Qui est-ce qui a réglé celle de tous les autres animaux avec proportion à celle de l'homme? L'homme est le seul de tous les animaux qui est droit sur ses pieds. Par-là il a une noblesse et une majesté qui le distinguent, même au dehors, de tout ce qui vit sur la terre : non seulement sa figure est la plus noble, mais encore il est le plus fort et le plus adroit de tous les animaux à proportion de sa grandeur.

Qu'on examine de près la pesanteur et la masse de la plupart des bêtes les plus terribles; on trouvera

qu'elles ont plus de matiere que le corps d'un homme; et cependant un homme vigoureux a plus de force de corps que la plupart des bêtes farouches: elles ne sont redoutables pour lui, que par leurs dents et par leurs griffes. Mais l'homme, qui n'a point dans ses membres de si fortes armes naturelles, a des mains dont la dextérité surpasse, pour se faire des armes, tout ce que la nature a donné aux bêtes. Ainsi l'homme perce de ses traits, ou fait tomber dans ses pieges, et enchaîne les animaux les plus forts et les plus furieux : il sait même les apprivoiser dans leur captivité, et s'en jouer comme il lui plaît; il se fait flatter par les lions et par les tigres; il monte sur les éléphants.

Article II.

De l'Ame.

Mais le corps de l'homme, qui paroît le chef-d'œuvre de la nature, n'est point comparable à sa pensée. Il est certain qu'il y a des corps qui ne pensent pas: on n'attribue aucune connoissance à la pierre, au bois, aux métaux, qui sont néanmoins certainement des corps. Il est même si naturel de croire que la matiere ne peut penser, que tous les hommes sans prévention ne peuvent s'empêcher de rire quand on leur soutient que les bêtes ne sont que de pures machines, parcequ'ils ne sauroient concevoir que de pures ma-

chines puissent avoir les connoissances qu'ils prétendent appercevoir dans les bêtes : ils trouvent que c'est faire des jeux d'enfants qui parlent avec leurs poupées, que de vouloir donner quelque connoissance à de pures machines.

De là vient que les anciens mêmes, qui ne connoissoient rien de réel qui ne fût un corps, vouloient néanmoins que l'ame de l'homme fût d'un cinquieme élément, ou d'une espece de quintessence sans nom, inconnue ici bas, indivisible et immuable, toute céleste et toute divine, parcequ'ils ne pouvoient concevoir que la matiere terrestre des quatre éléments pût penser et se connoître elle-même (1).

Mais supposons tout ce qu'on voudra, et ne contestons contre aucune secte de philosophes. Voici une alternative que nul philosophe ne peut éviter. Ou la matiere peut devenir pensante sans y rien ajouter; ou bien la matiere ne sauroit penser, et ce qui pense en nous est un être distingué d'elle, et qui lui est uni.

Si la matiere peut devenir pensante sans y rien ajouter, il faut au moins avouer que toute matiere n'est point pensante, et que la matiere même qui

(1) Aristoteles quintam quamdam naturam censet esse, e qua sit mens. Cogitare enim, et providere, et discere, et docere...... in horum quatuor generum nullo inesse putat; quintum genus adhibet vacans nomine. Cic. Tusc. Quæst. l. 1.

pense aujourd'hui, ne pensoit point, il y a cinquante ans : par exemple, la matiere du corps d'un jeune homme ne pensoit point dix ans avant sa naissance: il faudra donc dire que la matiere peut acquérir la pensée par un certain arrangement, et par un certain mouvement de ses parties. Prenons, par exemple, la matiere d'une pierre, ou d'un amas de sable : cette portion de matiere ne pense nullement. Pour la faire commencer à penser, il faut figurer, arranger, mouvoir en un certain sens, et à certain degré, toutes ses parties. Qui est-ce qui a su trouver avec tant de justesse cette proportion, cet arrangement, ce mouvement en tel sens, et point en un autre; ce mouvement à un tel degré, au-dessus et au-dessous duquel la matiere ne penseroit jamais? Qui est-ce qui a donné toutes ces modifications si justes et si précises à une matiere vile et informe, pour en former le corps d'un enfant, et pour le rendre peu-à-peu raisonnable?

Si au contraire on dit que la matiere ne peut être pensante sans y rien ajouter, et qu'il faut un autre être qui s'unisse à elle, je demande quel sera cet autre être qui pense, pendant que la matiere à laquelle il est uni ne fait que se mouvoir. Voilà deux natures bien dissemblables. Nous ne connoissons l'une que par des figures et des mouvements locaux; nous ne connoissons l'autre que par des perceptions et par

des raisonnements. L'une ne donne point l'idée de l'autre, et leurs idées n'ont rien de commun.

§. Ier.

De l'union de l'ame et du corps.

D'où vient que des êtres si dissemblables sont si intimement unis ensemble dans l'homme? d'où vient que les mouvements du corps donnent si promptement et si infailliblement certaines pensées à l'ame? d'où vient que les pensées de l'ame donnent si promptement et si infailliblement certains mouvements au corps? d'où vient cette société si réguliere de soixante-dix ou quatre-vingts ans sans aucune interruption? d'où vient que cet assemblage de deux êtres et de deux opérations si différentes fait un composé si juste, que tant de gens sont tentés de croire que c'est un tout simple et indivisible?

Quelle main a pu lier ces deux extrémités? Elles ne se sont point liées d'elles-mêmes. La matiere n'a pu faire un pacte avec l'esprit; car elle n'a par elle-même ni pensée ni volonté pour faire des conditions. D'un autre côté, l'esprit ne se souvient point d'avoir fait un pacte avec la matiere; et il ne pourroit être assujetti à ce pacte, s'il l'avoit oublié. S'il avoit résolu librement et par lui-même de s'assujettir à la matiere, il ne s'y assujettiroit que quand il s'en souviendroit

et quand il lui plairoit. Cependant il est certain qu'il dépend malgré lui du corps, et qu'il ne peut s'en délivrer à moins qu'il ne détruise les organes du corps par une mort violente.

D'ailleurs, quand même l'esprit se seroit assujetti volontairement à la matiere, il ne s'ensuivroit pas que la matiere fût mutuellement assujettie à l'esprit. L'esprit auroit, à la vérité, certaines pensées quand le corps auroit certains mouvements; mais le corps ne seroit point déterminé à avoir à son tour certains mouvements dès que l'esprit auroit certaines pensées.

Or il est certain que cette dépendance est réciproque. Rien n'est plus absolu que l'empire de l'esprit sur le corps. L'esprit veut, et tous les membres du corps se remuent à l'instant, comme s'ils étoient entraînés par les plus puissantes machines. D'un autre côté, rien n'est plus manifeste que le pouvoir du corps sur l'esprit. Le corps se meut, et à l'instant l'esprit est forcé de penser avec plaisir ou avec douleur à certains objets. Quelle main également puissante sur ces deux natures si diverses a pu leur imposer ce joug, et les tenir captives dans une société si exacte et si inviolable? Dira-t-on que c'est le hasard? Si on le dit, entendra-t-on ce qu'on dira, et le pourra-t-on faire entendre aux autres? Le hasard a-t-il accroché par un concours d'atômes les parties du corps avec

l'esprit? Si l'esprit peut s'accrocher à des parties du corps, il faut qu'il ait des parties lui-même, et par conséquent qu'il soit un vrai corps; auquel cas nous retombons dans la premiere réponse que j'ai déja réfutée. Si au contraire l'esprit n'a point de parties, rien ne peut l'accrocher avec celles du corps, et le hasard n'a pas de quoi les attacher ensemble.

Enfin mon alternative revient toujours, et elle est décisive. Si l'esprit et le corps ne sont qu'un tout composé de matiere, d'où vient que cette matiere, qui ne pensoit pas hier, a commencé à penser aujourd'hui? qui est-ce qui lui a donné ce qu'elle n'avoit pas, et qui est incomparablement plus noble qu'elle, quand elle est sans pensée? Ce qui lui donne la pensée ne l'a-t-il point lui-même? et comment la donnera-t-il sans l'avoir? Supposé même que la pensée résulte d'une certaine configuration, d'un certain arrangement, et d'un certain degré de mouvement en un certain sens, de toutes les parties de la matiere, quel ouvrier a su trouver toutes ces combinaisons si justes et si précises pour faire une machine pensante? Si au contraire l'esprit et le corps sont deux natures différentes, quelle puissance supérieure à ces deux natures a pu les attacher ensemble, sans que l'esprit y ait aucune part, ni qu'il sache comment cette union s'est faite? Qui est-ce qui commande ainsi, avec cet em-

pire suprême, aux esprits et aux corps, pour les tenir dans une correspondance, et dans une espece de police si incompréhensibles?

Remarquez que l'empire de mon esprit sur mon corps est souverain dans son étendue bornée, puisque ma simple volonté, sans effort et sans préparation, fait mouvoir tout-à-coup immédiatement tous les membres de mon corps, selon les regles de la méchanique. Comme l'Écriture nous représente Dieu qui dit après la création de l'univers, « Que la lu« miere soit, et elle fut »; de même la seule parole intérieure de mon ame, sans effort et sans préparation, fait ce qu'elle dit. Je dis en moi-même, par cette parole si intérieure, si simple et si momentanée : que mon corps se meuve; et il se meut. A cette simple et intime volonté, toutes les parties de mon corps travaillent : déja tous les nerfs sont tendus, tous les ressorts se hâtent de concourir ensemble, et toute la machine obéit, comme si chacun de ces organes les plus secrets entendoit une voix souveraine et toute-puissante. Voilà sans doute la puissance la plus simple et la plus efficace qu'on puisse concevoir. Il n'y en a aucun autre exemple dans tous les êtres que nous connoissons. C'est précisément celle que les hommes persuadés de la divinité lui attribuent dans tout l'univers.

L'attribuerai-je à mon foible esprit, ou plutôt à la puissance qu'il a sur mon corps, qui est si différente de lui? croirai-je que ma volonté a cet empire suprême par son propre fonds, elle qui est si foible et si imparfaite? Mais d'où vient que, parmi tant de corps, elle n'a ce pouvoir que sur un seul? nul autre corps ne se remue selon ses desirs. Qui lui a donné sur un seul corps ce qu'elle n'a sur aucun autre? osera-t-on encore revenir à nous alléguer le hasard?

Cette puissance, qui est si souveraine, est en même temps aveugle. Le paysan le plus ignorant sait aussi bien mouvoir son corps que le philosophe le mieux instruit de l'anatomie. L'esprit du paysan commande à ses nerfs, à ses muscles, à ses tendons qu'il ne connoît pas, et dont il n'a jamais oui parler : sans pouvoir les distinguer, et sans savoir où ils sont, il les trouve; il s'adresse précisément à ceux dont il a besoin, et il ne prend point les uns pour les autres.

Un danseur de corde ne fait que vouloir, et à l'instant les esprits coulent avec impétuosité, tantôt dans certains nerfs, et tantôt en d'autres; tous ses nerfs se tendent ou se relâchent à propos. Demandez-lui quels sont ceux qu'il a mis en mouvement, et par où il a commencé à les ébranler; il ne comprend pas même ce que vous voulez lui dire; il ignore profondément ce qu'il a fait dans tous les ressorts intérieurs de sa machine.

Le joueur de luth, qui connoît parfaitement toutes les cordes de son instrument, qui les voit de ses yeux, les touche l'une après l'autre de ses doigts, s'y méprend : mais l'ame, qui gouverne la machine du corps humain, en meut tous les ressorts à propos sans les voir, sans les discerner, sans en savoir ni la figure, ni la situation, ni la force ; et elle ne s'y mécompte point. Quel prodige! mon esprit commande à ce qu'il ne connoît pas, et qu'il ne peut voir, à ce qui ne connoît point, et qui est incapable pe connoissance ; et il est infailliblement obéi. Que d'aveuglement ! que de puissance !

L'aveuglement est de l'homme ; mais la puissance, de qui est-elle? à qui l'attribuerons-nous, si ce n'est à celui qui voit ce que l'homme ne voit pas, et qui fait en lui ce qui le surpasse? Mon ame a beau vouloir remuer les corps qui l'environnent et qu'elle connoît très distinctement, aucun ne se remue, elle n'a aucun pouvoir pour ébranler le moindre atôme par sa volonté : il n'y a qu'un seul corps, que quelque puissance supérieure doit lui avoir rendu propre. A l'égard de ce corps, elle n'a qu'à vouloir, et tous les ressorts de cette machine, qui lui sont inconnus, se meuvent à propos et de concert pour lui obéir.

Saint Augustin qui a fait ces réflexions les a parfaitement exprimées : « Les parties internes de nos

« corps, dit-il, ne peuvent être vivantes que par nos
« ames; mais nos ames les animent bien plus facile-
« ment qu'elles ne peuvent les connoître.... L'ame
« ne connoît point le corps qui lui est soumis....
« Elle ne sait point pourquoi elle ne met les nerfs en
« mouvement que quand il lui plaît, et pourquoi au
« contraire la pulsation des veines est sans interrup-
« tion, quand même elle ne le voudroit pas. Elle
« ignore quelle est la premiere partie du corps qu'elle
« remue immédiatement pour mouvoir par celle-là
« toutes les autres.... Elle ne sait point pourquoi elle
« sent malgré elle, et ne meut les membres que quand
« il lui plaît. C'est elle qui fait ces choses dans le corps.
« D'où vient qu'elle ne sait ni ce qu'elle fait, ni com-
« ment elle le fait? Ceux qui s'instruisent de l'anato-
« mie, dit encore ce pere, apprennent d'autrui ce qui
« se passe en eux, et qui est fait par eux-mêmes. Pour-
« quoi, dit-il, n'ai-je aucun besoin de leçon pour sa-
« voir qu'il y a dans le ciel, à une prodigieuse distance
« de moi, un soleil et des étoiles? et pourquoi ai-je
« besoin d'un maître pour apprendre par où com-
« mence le mouvement?.... Quand je remue le doigt,
« je ne sais comment se fait ce que je fais moi-même
« au-dedans de moi. Nous sommes trop élevés à l'é-
« gard de nous-mêmes, et nous ne saurions nous
« comprendre. »

En effet, nous ne saurions trop admirer cet empire absolu de l'ame sur des organes corporels qu'elle ne connoît pas, et l'usage continuel qu'elle en fait sans les discerner. Cet empire se montre principalement par rapport aux images tracées dans notre cerveau. Je connois tous les corps de l'univers qui ont frappé mes sens depuis un grand nombre d'années : j'en ai des images distinctes qui me les représentent, en sorte que je crois les voir lors même qu'ils ne sont plus. Mon cerveau est comme un cabinet de peintures, dont tous les tableaux se remueroient et se rangeroient au gré du maître de la maison. Les peintres, par leur art, n'atteignent jamais qu'à une ressemblance imparfaite : pour les portraits que j'ai dans la tête, ils sont si fideles, que c'est en les consultant que j'apperçois tous les défauts de ceux des peintres, et que je les corrige en moi-même.

Ces images plus ressemblantes que les chefs-d'œuvre de l'art des peintres, se gravent-elles dans ma tête sans aucun art? est-ce un livre dont tous les caracteres se soient rangés d'eux-mêmes? S'il y a de l'art, il ne vient pas de moi; car je trouve au-dedans de moi ce recueil d'images, sans avoir jamais pensé ni à les graver, ni à les mettre en ordre. Mais encore toutes ces images se présentent et se retirent comme il me plaît, sans faire aucune confusion : je les rappelle, elles vien-

nent; je les renvoie, elles se renfoncent je ne sais où: elles s'assemblent ou se séparent comme je le veux. Je ne sais ni où elles demeurent, ni ce qu'elles sont: cependant je les trouve toujours prêtes.

L'agitation de tant d'images anciennes et nouvelles qui se réveillent, qui se joignent, qui se séparent, ne trouble point un certain ordre qu'elles ont. Si quelques unes ne se présentent pas au premier ordre, du moins je suis assuré qu'elles ne sont pas loin: il faut qu'elles soient cachées dans certains recoins enfoncés. Je ne les ignore point comme les choses que je n'ai jamais connues; au contraire, je sais confusément ce que je cherche. Si quelque autre image se présente en la place de celle que j'ai appellée, je la renvoie sans hésiter, en lui disant: ce n'est pas vous dont j'ai besoin. Mais où sont donc les objets à demi oubliés? Ils sont présents au-dedans de moi, puisque je les y cherche, et que je les y trouve. Enfin, comment y sont-ils, puisque je les cherche long-temps en vain? où vont-ils?

« Je ne suis plus, dit saint Augustin, ce que j'étois, « lorsque je pensois à ce que je n'ai pu retrouver. Je « ne sais, continue ce pere, comment il arrive que « je sois ainsi soustrait à moi-même et privé de moi, « ni comment est-ce que je suis ensuite comme rap- « porté et rendu à moi-même. Je suis comme un au-

« tre homme, et transporté ailleurs, quand je cher-
« che, et que je ne trouve pas ce que j'avois confié à
« ma mémoire. Alors nous ne pouvons arriver jus-
« qu'à nous; nous sommes comme si nous étions des
« étrangers éloignés de nous: nous n'y arrivons que
« quand nous trouvons ce que nous cherchons. Mais
« où est ce que nous cherchons, si ce n'est au-dedans
« de nous? et qu'est-ce que nous cherchons, si ce n'est
« nous-mêmes?.... »

Une telle profondeur nous étonne. Je me souviens distinctement d'avoir connu ce que je ne connois plus; je me souviens de mon oubli même; je me rappelle les portraits de chaque personne en chaque âge de la vie où je l'ai vue autrefois. La même personne repasse plusieurs fois dans ma tête: d'abord je la vois enfant, puis jeune, et enfin âgée. Je place des rides sur le même visage, où je vois d'un autre côté les graces tendres de l'enfance; je joins ce qui n'est plus avec ce qui est encore, sans confondre ces extrémités. Je conserve un je ne sais quoi qui est tour-à-tour toutes les choses que j'ai connues depuis que je suis au monde: de ce trésor inconnu sortent tous les parfums, toutes les harmonies, tous les goûts, tous les degrés de lumiere, toutes les couleurs et toutes leurs nuances; enfin toutes les figures qui ont passé par mes sens, et qu'ils ont confiées à mon cerveau.

Je renouvelle quand il me plaît la joie que j'ai ressentie il y a trente ans : elle revient; mais quelquefois ce n'est plus elle-même; elle paroît sans me réjouir: je me souviens d'avoir été bien aise, et je ne le suis point actuellement dans ce souvenir. D'un autre côté, je renouvelle d'anciennes douleurs : elles sont présentes; car je les apperçois distinctement telles qu'elles ont été en leur temps : rien ne m'échappe de leur amertume, et de la vivacité de leurs sentiments; mais elles ne sont plus elles-mêmes, elles ne me troublent plus, elles sont émoussées. Je vois toute leur rigueur sans la ressentir; ou si je la ressens, ce n'est que par représentation, et cette représentation d'une peine autrefois cuisante n'est plus qu'un jeu; l'image des douleurs passées me réjouit. Il en est de même des plaisirs. Un cœur vertueux s'afflige en rappellant le souvenir de ses plaisirs déréglés : ils sont présents, car ils se montrent avec tout ce qu'ils ont eu de plus doux et de plus flatteur : mais ils ne sont plus eux-mêmes; et de telles joies ne reviennent que pour affliger.

Voilà donc deux merveilles également incompréhensibles : l'une, que mon cerveau soit une espece de livre, où il y ait un nombre presque infini d'images et de caracteres rangés avec un ordre que je n'ai point fait, et que le hasard n'a pu faire; car je n'ai jamais

eu la moindre pensée ni d'écrire rien dans mon cerveau, ni d'y donner aucun ordre aux images et aux caracteres que j'y traçois : je ne songeois qu'à voir les objets lorsqu'ils frappoient mes sens. Le hasard n'a pu non plus faire un si merveilleux livre ; tout l'art même des hommes est trop imparfait pour atteindre jamais à une si haute perfection. Quelle main donc a pu le composer?

La seconde merveille que je trouve dans mon cerveau, est de voir que mon esprit lise avec tant de facilité tout ce qu'il lui plaît dans ce livre intérieur : il lit des caracteres qu'il ne connoît point. Jamais je n'ai vu les traces empreintes dans mon cerveau ; et la substance de mon cerveau elle-même, qui est comme le papier du livre, m'est entièrement inconnue : tous ces caracteres innombrables se transposent, et puis reprennent leur rang pour m'obéir. J'ai une puissance comme divine sur un ouvrage que je ne connois point, et qui est incapable de connoissance : ce qui n'entend rien, entend ma pensée, et l'exécute dans le moment. La pensée de l'homme n'a aucun empire sur les corps; je le vois en parcourant toute la nature. Il n'y a qu'un seul corps que ma simple volonté remue, comme si elle étoit une divinité ; et elle en remue tous les ressorts les plus subtils sans les connoître. Qui est-ce qui l'a unie à ce corps, et lui a donné tant d'empire sur lui?

§. II.

De l'esprit de l'homme, de l'idée de l'infini, et des idées en général.

Finissons ces remarques par une courte réflexion sur le fond de notre esprit : j'y trouve un mélange incompréhensible de grandeur et de foiblesse. Sa grandeur est réelle ; il rassemble sans confusion le passé avec le présent, et il perce par ses raisonnements jusques dans l'avenir ; il a l'idée des corps et celle des esprits ; il a l'idée de l'infini même, car il en affirme tout ce qui lui convient, et il en nie tout ce qui ne lui convient pas. Dites-lui que l'infini est triangulaire ; il vous répondra sans hésiter que ce qui n'a aucune borne ne peut avoir aucune figure. Demandez-lui qu'il vous assigne la premiere des unités qui composent un nombre infini ; il vous répondra d'abord qu'il ne peut y avoir ni commencement, ni fin, ni nombre dans l'infini, parceque si on pouvoit y remarquer une premiere ou une derniere unité, on pourroit ajouter quelque autre unité à celle-là, et par conséquent augmenter le nombre : or un nombre ne peut être infini lorsqu'il peut recevoir quelque addition, et qu'on peut lui assigner une borne, du côté où il peut recevoir un accroissement.

C'est même dans l'infini que mon esprit connoît

le fini. Qui dit un homme malade, dit un homme qui n'a pas la santé; qui dit un homme foible, dit un homme qui n'a pas de force. On ne conçoit la maladie, qui n'est qu'une privation de la santé, qu'en se représentant la santé même comme un bien réel dont cet homme est privé; on ne conçoit la foiblesse qu'en se représentant la force comme un avantage réel que cet homme n'a pas; on ne conçoit les ténebres, qui ne sont rien de positif, qu'en niant, et par conséquent en concevant la lumiere du jour qui est très réelle et très positive: tout de même on ne conçoit le fini qu'en lui attribuant une borne, qui est une pure négation d'une plus grande étendue. Ce n'est donc que la privation de l'infini. Or on ne pourroit jamais se représenter la privation de l'infini, si on ne concevoit l'infini même; comme on ne pourroit concevoir la maladie, si on ne concevoit la santé dont elle n'est que la privation. D'où vient cette idée de l'infini en nous?

Ô que l'esprit de l'homme est grand! il porte en lui de quoi s'étonner et se surpasser infiniment lui-même: ses idées sont universelles, éternelles et immuables. Elles sont universelles; car lorsque je dis: il est impossible d'être et de n'être pas; le tout est plus grand que sa partie; une ligne parfaitement circulaire n'a aucunes parties droites; entre deux points donnés, la ligne droite est la plus courte; le centre

d'un cercle parfait est également éloigné de tous les points de la circonférence; un triangle équilatéral n'a aucun angle obtus ni droit: toutes ces vérités ne peuvent souffrir aucune exception; il ne pourra jamais y avoir d'être, de ligne, de cercle, d'angle, qui ne soit suivant ces regles. Ces regles sont de tous les temps, ou, pour mieux dire, elles sont avant tous les temps, et seront toujours au-delà de toute durée compréhensible.

Que l'univers se bouleverse et s'anéantisse, qu'il n'y ait plus même aucun esprit pour raisonner sur les êtres, sur les lignes, sur les cercles et sur les triangles, il sera toujours également vrai en soi que la même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas; qu'un cercle parfait ne peut avoir aucune portion de ligne droite; que le centre d'un cercle parfait ne peut être plus près d'un côté de la circonférence que de l'autre. On peut bien ne penser pas actuellement à ces vérités; et il pourroit même se faire qu'il n'y auroit ni univers, ni esprits capables de penser à ces vérités: mais enfin ces vérités n'en seroient pas moins constantes en elles-mêmes, quoique nul esprit ne les connût; comme les rayons du soleil n'en seroient pas moins véritables, quand même tous les hommes seroient aveugles, et que personne n'auroit des yeux pour en être éclairé.

En assurant que deux et deux font quatre, dit saint Augustin [1], non seulement on est assuré de dire vrai, mais on ne peut douter que cette proposition n'ait été toujours également vraie, et qu'elle ne doive l'être éternellement. Ces idées, que nous portons au fond de nous-mêmes, n'ont point de bornes et n'en peuvent souffrir. On ne peut point dire que ce que j'ai avancé sur le centre des cercles parfaits ne soit vrai que pour un certain nombre de cercles : cette proposition est vraie par une nécessité évidente pour tous les cercles à l'infini.

Ces idées sans bornes ne peuvent jamais ni changer, ni s'effacer en nous, ni être altérées : elles sont le fond de notre raison. Il est impossible, quelque effort qu'on fasse sur son propre esprit, de parvenir à douter jamais sérieusement de ce que ces idées nous représentent avec clarté. Par exemple, je ne puis entrer dans un doute sérieux pour savoir si le tout est plus grand qu'une de ses parties, si le centre d'un cercle parfait est également éloigné de tous les points de la circonférence. L'idée de l'infini est en moi comme celle des nombres, des lignes, des cercles, d'un tout et d'une partie. Changer nos idées, ce seroit anéantir la raison même. Jugeons de notre grandeur par l'infini immuable qui est empreint au-dedans de nous, et

(1) L. 2. de Lib. Arb.

qui ne peut jamais y être effacé. Mais de peur qu'une grandeur si réelle ne nous éblouisse et ne nous flatte dangereusement, hâtons-nous de jetter les yeux sur notre foiblesse.

Ce même esprit qui voit sans cesse l'infini, et dans la regle de l'infini toutes les choses finies, ignore aussi à l'infini tous les objets qui l'environnent : il s'ignore profondément lui-même ; il marche comme à tâtons dans un abîme de ténebres : il ne sait ni ce qu'il est, ni comment il est attaché à un corps, ni comment il a tant d'empire sur tous les ressorts de ce corps qu'il ne connoît point. Il ignore ses propres pensées et ses propres volontés : il ne sait avec certitude ni ce qu'il croit ni ce qu'il veut. Souvent il s'imagine croire et vouloir ce qu'il n'a ni cru ni voulu. Il se trompe ; et ce qu'il a de meilleur, c'est de le reconnoître. Il joint à l'erreur des pensées le déréglement de la volonté : il est réduit à gémir dans l'expérience de sa corruption.

Voilà l'esprit de l'homme, foible, incertain, borné, plein d'erreurs. Qui est-ce qui a mis l'idée de l'infini, c'est-à-dire du parfait, dans un sujet si borné et si rempli d'imperfection ? Se l'est-il donnée lui-même, cette idée si haute et si pure, cette idée qui est elle-même une espece d'infini en représentation ? Quel être fini distingué de lui a pu lui donner ce qui est si dispropor-

tionné avec ce qui est renfermé dans quelque borne? Supposons que l'esprit de l'homme est comme un miroir où les images de tous les corps voisins viennent s'imprimer : quel être a pu mettre en nous l'image de l'infini, si l'infini ne fut jamais? Qui peut mettre dans un miroir l'image d'un objet chimérique, qui n'est point, et qui n'a jamais été vis-à-vis de la glace de ce miroir? Cette image de l'infini n'est point un amas confus d'objets finis, que l'esprit prenne mal-à-propos pour un infini véritable : c'est le vrai infini dont nous avons la pensée. Nous le connoissons si bien, que nous le distinguons précisément de tout ce qu'il n'est pas, et que nulle subtilité ne peut nous mettre aucun objet en sa place. Nous le connoissons si bien, que nous rejettons de lui toute propriété qui marque la moindre borne. Enfin nous le connoissons si bien, que c'est en lui seul que nous connoissons tout le reste, comme on connoît la nuit par le jour, et la maladie par la santé.

Encore une fois, d'où vient une image si grande? La prend-on dans le néant? L'être borné peut-il imaginer et inventer l'infini, si l'infini n'est point? Notre esprit si foible et si court ne peut se former par lui-même cette image, qui n'auroit aucun patron. Aucun des objets extérieurs ne peut nous donner cette image : car ils ne peuvent nous donner l'image que

de ce qu'ils sont; et ils ne sont rien que de borné et d'imparfait. Où la prenons-nous donc cette image distincte qui ne ressemble à rien de tout ce que nous sommes, et de tout ce que nous connoissons ici bas hors de nous? D'où nous vient-elle? Où est donc cet infini que nous ne pouvons comprendre, parcequ'il est réellement infini, et que nous ne pouvons néanmoins méconnoître, parceque nous le distinguons de tout ce qui lui est inférieur? Où est-il? S'il n'étoit pas, pourroit-il se venir graver au fond de notre esprit?

Mais outre l'idée de l'infini, j'ai encore des notions universelles et immuables qui sont la regle de tous mes jugements: je ne puis juger d'aucune chose qu'en les consultant; et il ne dépend pas de moi de juger contre ce qu'elles me représentent. Mes pensées, loin de pouvoir corriger ou former cette regle, sont elles-mêmes corrigées malgré moi par cette regle supérieure; et elles sont invinciblement assujetties à sa décision.

Quelque effort d'esprit que je fasse, je ne puis jamais parvenir, comme je viens de le remarquer, à douter que deux et deux ne fassent quatre; que le tout ne soit plus grand que sa partie; que le centre d'un cercle parfait ne soit également distant de tous les points de la circonférence. Je ne suis point libre

de nier ces propositions; et si je nie ces vérités, ou d'autres à-peu-près semblables, j'ai en moi quelque chose qui est au-dessus de moi, et qui me ramene par force au but. Cette regle fixe et immuable est si intérieure et si intime, que je suis tenté de la prendre pour moi-même : mais elle est au-dessus de moi, puisqu'elle me corrige, me redresse, me met en défiance contre moi-même, et m'avertit de mon impuissance. C'est quelque chose qui m'inspire à toute heure, pourvu que je l'écoute; et je ne me trompe jamais qu'en ne l'écoutant pas.

Ce qui m'inspire, me préserveroit sans cesse de toute erreur, si j'étois docile et sans précipitation : car cette inspiration intérieure m'apprendroit à bien juger des choses qui sont à ma portée, et sur lesquelles j'ai besoin de former quelque jugement. Pour les autres, elle m'apprendroit à n'en juger pas : et cette seconde sorte de leçon n'est pas moins importante que la premiere. Cette regle intérieure est ce que je nomme ma raison : mais je parle de ma raison sans pénétrer la force de ces termes, comme je parle de la nature et de l'instinct, sans entendre ce que signifient ces expressions.

§. III.

De la raison de l'homme.

A la vérité ma raison est en moi ; car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver : mais la raison supérieure qui me corrige dans le besoin, et que je consulte, n'est point à moi, et elle ne fait point partie de moi-même. Cette regle est parfaite et immuable : je suis changeant et imparfait. Quand je me trompe, elle ne perd pas sa droiture : quand je me détrompe, ce n'est pas elle qui revient au but ; c'est elle qui, sans s'en être jamais écartée, a l'autorité sur moi de m'y rappeller et de m'y faire revenir : c'est un maître intérieur, qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugements : en l'écoutant, je m'instruis ; en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître est par-tout ; et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique et dans le Pérou, par les mêmes principes.

Deux hommes qui ne se sont jamais vus, qui n'ont jamais entendu parler l'un de l'autre, et qui n'ont jamais eu de liaison avec aucun autre homme qui ait

pu leur donner des notions communes, parlent aux deux extrémités de la terre sur un certain nombre de vérités, comme s'ils étoient de concert. On sait infailliblement par avance dans un hémisphere ce qu'on répondra dans l'autre sur ces vérités. Les hommes de tous les pays et de tous les temps, quelque éducation qu'ils aient reçue, se sentent invinciblement assujettis à penser et à parler de même. Le maître qui nous enseigne sans cesse, nous fait penser tous de la même façon. Dès que nous nous hâtons de juger, sans écouter sa voix avec défiance de nous-mêmes, nous pensons et nous disons des songes pleins d'extravagances.

Ainsi ce qui paroît le plus à nous, et être le fond de nous-mêmes, je veux dire notre raison, est ce qui nous est le moins propre, et qu'on doit croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supérieure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air, qui est un corps étranger, ou comme nous voyons sans cesse tous les objets voisins de nous à la lumiere du soleil, dont les rayons sont des corps étrangers à nos yeux.

Cette raison supérieure domine jusqu'à un certain point, avec un empire absolu, tous les hommes les moins raisonnables, et fait qu'ils sont toujours tous d'accord, malgré eux, sur ces points. C'est elle qui fait qu'un sauvage du Canada pense beaucoup de

choses comme les philosophes grecs et romains les ont pensées. C'est elle qui fait que les géometres chinois ont trouvé à-peu-près les mêmes vérités que les européens, pendant que ces peuples si éloignés étoient inconnus les uns aux autres. C'est elle qui fait qu'on juge au Japon comme en France, que deux et deux font quatre; et il ne faut pas craindre qu'aucun peuple change jamais d'opinion là-dessus. C'est elle qui fait que les hommes pensent encore aujourd'hui sur divers points comme on pensoit il y a quatre mille ans.

C'est elle qui donne des pensées uniformes aux hommes les plus jaloux et les plus irréconciliables entre eux : c'est elle par qui les hommes de tous les siecles et de tous les pays sont comme enchaînés autour d'un certain centre immobile, et qui les tient unis par certaines regles invariables, qu'on nomme les premiers principes, malgré les variations infinies d'opinions qui naissent en eux de leurs passions, de leurs distractions et de leurs caprices, pour tous leurs autres jugements moins clairs. C'est elle qui fait que les hommes, tout dépravés qu'ils sont, n'ont point encore osé donner ouvertement le nom de vertu au vice, et qu'ils sont réduits à faire semblant d'être justes, sinceres, modérés, bienfaisants, pour s'attirer l'estime les uns des autres.

On ne parvient point à estimer ce qu'on voudroit pouvoir estimer, ni à mépriser ce qu'on voudroit pouvoir mépriser. On ne peut forcer cette barriere éternelle de la vérité et de la justice. Le maître intérieur qu'on nomme raison, le reproche intérieurement avec un empire absolu. Il ne le souffre pas; et il sait borner la folie la plus impudente des hommes. Après tant de siecles de regne effréné du vice, la vertu est encore nommée vertu; et elle ne peut être dépossédée de son nom par ses ennemis les plus brutaux et les plus téméraires.

De là vient que le vice, quoique triomphant dans le monde, est encore réduit à se déguiser sous le masque de l'hypocrisie, ou de la fausse probité, pour s'attirer une estime qu'il n'ose espérer en se montrant à découvert. Ainsi, malgré toute son impudence, il rend un hommage forcé à la vertu, en voulant se parer de ce qu'elle a de plus beau pour recevoir les honneurs qu'elle se fait rendre. On critique, il est vrai, les hommes vertueux, et ils sont effectivement toujours répréhensibles en cette vie par leurs imperfections: mais les hommes les plus vicieux ne peuvent venir à bout d'effacer en eux l'idée de la vraie vertu. Il n'y a point encore eu d'homme sur la terre qui ait pu gagner, ni sur les autres, ni sur lui-même, d'établir dans le monde qu'il est plus estimable d'être trom-

peur que d'être sincere; d'être emporté et malfaisant, que d'être modéré et de faire du bien.

Le maître intérieur et universel dit donc toujours et par-tout les mêmes vérités. Nous ne sommes point ce maître : il est vrai que nous parlons souvent sans lui, et plus haut que lui; mais alors nous nous trompons, nous bégayons, nous ne nous entendons pas nous-mêmes: nous craignons même de voir que nous nous sommes trompés, et nous fermons l'oreille de peur d'être humiliés par ses corrections. Sans doute l'homme qui craint d'être corrigé par cette raison incorruptible, et qui s'égare toujours en ne la suivant pas, n'est pas cette raison parfaite, universelle, immuable, qui le corrige malgré lui.

En toutes choses nous trouvons comme deux principes au-dedans de nous; l'un donne, l'autre reçoit; l'un manque, l'autre supplée; l'un se trompe, l'autre corrige; l'un va de travers par sa pente, l'autre le redresse : c'est cette expérience mal prise et mal entendue qui avoit fait tomber dans l'erreur les Marcionites et les Manichéens. Chacun sent en soi une raison bornée et subalterne qui s'égare dès qu'elle échappe à une entiere subordination, et qui ne se corrige qu'en rentrant sous le joug d'une autre raison supérieure, universelle et immuable. Ainsi tout porte en nous la marque d'une raison subalterne, bornée, participée,

empruntée, et qui a besoin qu'une autre la redresse à chaque moment. Tous les hommes sont raisonnables de la même raison qui se communique à eux selon divers degrés : il y a un certain nombre de sages; mais la sagesse où ils puisent, comme dans la source, et qui les fait ce qu'ils sont, est unique.

Où est-elle cette sagesse? Où est-elle cette raison commune et supérieure tout ensemble à toutes les raisons bornées et imparfaites du genre humain? Où est-il donc cet oracle qui ne se tait jamais, et contre lequel ne peuvent jamais rien tous les vains préjugés des peuples? Où est-elle cette raison qu'on a sans cesse besoin de consulter, et qui nous prévient pour nous inspirer le desir d'entendre sa voix? Où est-elle cette vive lumiere qui illumine tout homme venant en ce monde? Où est-elle cette pure et douce lumiere qui non seulement éclaire les yeux ouverts, mais qui ouvre les yeux fermés, qui guérit les yeux malades, qui donne des yeux à ceux qui n'en ont pas pour la voir, enfin qui inspire le desir d'être éclairé par elle, et qui se fait aimer par ceux mêmes qui craignoient de la voir?

Tout œil la voit; et il ne verroit rien s'il ne la voyoit pas, puisque c'est par elle et à la faveur de ses purs rayons qu'il voit toutes choses. Comme le soleil sensible éclaire tous les corps, de même ce soleil d'in-

telligence éclaire tous les esprits. La substance de l'œil de l'homme n'est point la lumiere; au contraire l'œil emprunte à chaque moment la lumiere des rayons du soleil. Tout de même mon esprit n'est point la raison primitive, la vérité universelle et immuable; il est seulement l'organe par où passe cette lumiere originale, et qui en est éclairé.

Il y a un soleil des esprits, qui les éclaire tous beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps: ce soleil des esprits nous donne tout ensemble et sa lumiere et l'amour de sa lumiere pour la chercher. Ce soleil de vérité ne laisse aucune ombre, et il luit en même temps dans les deux hémispheres: il brille autant sur nous la nuit que le jour: ce n'est point au-dehors qu'il répand ses rayons; il habite en chacun de nous. Un homme ne peut jamais dérober ses rayons à un autre homme: on le voit également en quelque coin de l'univers qu'on soit caché: un homme n'a jamais besoin de dire à un autre: retirez-vous, pour me laisser voir ce soleil; vous me dérobez ses rayons; vous enlevez la portion qui m'est due.

Ce soleil ne se couche jamais, et ne souffre aucun nuage que ceux qui sont formés par nos passions: c'est un jour sans ombre: il éclaire les sauvages mêmes dans les antres les plus profonds et les plus obscurs: il n'y a que les yeux malades qui se ferment à sa lu-

miere; et encore même n'y a-t-il point d'homme si malade et si aveugle, qui ne marche encore à la lueur de quelque lumiere sombre qui lui reste de ce soleil intérieur des consciences. Cette lumiere universelle découvre et représente à nos esprits tous les objets; et nous ne pouvons rien juger que par elle, comme nous ne pouvons discerner aucun corps qu'aux rayons du soleil.

Les hommes peuvent nous parler pour nous instruire; mais nous ne pouvons les croire qu'autant que nous trouvons une certaine conformité entre ce qu'ils nous disent, et ce que nous dit le maître intérieur. Après qu'ils ont épuisé tous leurs raisonnements, il faut toujours revenir à lui, et l'écouter pour la décision. Si un homme nous disoit qu'une partie égale le tout dont elle est partie, nous ne pourrions nous empêcher de rire, et il se rendroit méprisable, au lieu de nous persuader : c'est au fond de nous-mêmes, par la consultation du maître intérieur, que nous avons besoin de trouver les vérités qu'on nous enseigne, c'est-à-dire qu'on nous propose extérieurement.

Ainsi, à proprement parler, il n'y a qu'un seul véritable maître qui enseigne tout, et sans lequel on n'apprend rien. Les autres maîtres nous ramenent toujours dans cette école intime où il parle seul. C'est là que nous recevons ce que nous n'avions pas; c'est

là que nous apprenons ce que nous avions ignoré; c'est là que nous retrouvons ce que nous avions perdu par l'oubli; c'est dans le fond intime de nous-mêmes qu'il nous garde certaines connoissances comme ensevelies, qui se réveillent au besoin; c'est là que nous rejettons le mensonge que nous avions cru.

Loin de juger ce maître, c'est par lui seul que nous sommes jugés souverainement en toutes choses. C'est un juge désintéressé et supérieur à nous. Nous pouvons refuser de l'écouter, et nous étourdir; mais en l'écoutant nous ne pouvons le contredire. Rien ne ressemble moins à l'homme que ce maître invisible qui l'instruit et qui le juge avec tant de rigueur et de perfection. Ainsi notre raison, bornée, incertaine, fautive, n'est qu'une inspiration foible et momentanée d'une raison primitive, suprême et immuable, qui se communique avec mesure à tous les êtres intelligents.

On ne peut point dire que l'homme se donne lui-même les pensées qu'il n'avoit pas : on peut encore moins dire qu'il les reçoive des autres hommes, puisqu'il est certain qu'il n'admet, et ne peut rien admettre du dehors, sans le trouver aussi dans son propre fonds, en consultant au-dedans de soi les principes de la raison, pour voir si ce qu'on lui dit y répugne. Il y a donc une école intérieure où l'homme reçoit

ce qu'il ne peut ni se donner, ni attendre des autres hommes qui vivent d'emprunt comme lui.

Voilà donc deux raisons que je trouve en moi; l'une est moi-même; l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi, est très imparfaite, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée; enfin elle ne possede jamais rien que d'emprunt. L'autre est commune à tous les hommes, supérieure à eux; elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux, et à redresser tous les esprits qui se trompent; enfin incapable d'être jamais ni épuisée ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est-elle cette raison parfaite, qui est si près de moi, et si différente de moi? Où est-elle? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel; car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche?

§. IV.

De l'idée de l'unité.

Je trouve encore d'autres traces de la divinité en moi; en voici une bien touchante.

Je connois des nombres prodigieux avec les rapports qui sont entre eux. Par où me vient cette con-

noissance? Elle est si distincte que je n'en puis douter sérieusement, et que je redresse d'abord, sans hésiter, tout homme qui manque à la suivre en supputant.

Si un homme dit que 17 et 3 font 22; je me hâte de lui dire, 17 et 3 ne font que 20 : aussitôt il est vaincu par sa propre lumiere, et il aquiesce à ma correction. Le même maître qui parle en moi pour le corriger, parle aussitôt en lui pour lui dire qu'il doit se rendre. Ce ne sont point deux maîtres qui soient convenus de nous accorder; c'est quelque chose d'indivisible, d'éternel, d'immuable, qui parle en même temps avec une persuasion invincible dans tous les deux. Encore une fois, d'où me vient cette notion si juste des nombres? Les nombres ne sont tous que des unités répetées. Tout nombre n'est qu'une composition ou une répétition d'unités. Le nombre de deux n'est que deux unités; le nombre de 4 se réduit à 1 répété quatre fois. On ne peut donc concevoir aucun nombre, sans concevoir l'unité qui est le fondement essentiel de tout nombre possible. On ne peut donc concevoir aucune répétition d'unité, sans concevoir l'unité même qui en est le fond.

Mais par où est-ce que je puis connoître quelque unité réelle? Je n'en ai jamais vu, ni même imaginé par le rapport de mes sens. Que je prenne le plus subtil atôme; il faut qu'il ait une figure, une lon-

gueur, une largeur et une profondeur; un dessus, un dessous, un côté gauche, un autre droit; et le dessus n'est point le dessous; un côté n'est point l'autre. Cet atôme n'est donc pas véritablement un; il est composé de parties. Or le composé est un nombre réel, et une multitude d'êtres : ce n'est point une unité réelle; c'est un assemblage d'êtres dont l'un n'est pas l'autre.

Je n'ai donc jamais appris ni par mes yeux, ni par mes oreilles, ni par mes mains, ni même par mon imagination, qu'il y ait dans la nature aucune réelle unité; au contraire, mes sens et mon imagination ne me présentent jamais rien que de composé, rien qui ne soit un nombre réel, rien qui ne soit une multitude. Toute unité m'échappe sans cesse; elle me fuit comme par une espece d'enchantement. Puisque je la cherche dans tant de divisions d'un atôme, j'en ai certainement l'idée distincte; et ce n'est que par sa simple et claire idée, que je parviens, en répétant, à connoître tant d'autres nombres. Mais puisqu'elle m'échappe dans toutes les divisions des corps de la nature, il s'ensuit clairement que je ne l'ai jamais connue par le canal de mes sens et de mon imagination. Voilà donc une idée qui est en moi indépendamment des sens, de l'imagination, et des impressions des corps.

De plus, quand même je ne voudrois pas recon-

noître de bonne foi que j'ai une idée claire de l'unité, qui est le fond de tous les nombres, parcequ'ils ne sont que des répétitions ou des collections d'unités; il faudroit au moins avouer que je connois beaucoup de nombres avec leurs propriétés et leurs rapports. Je sais, par exemple, combien font 900000000 joints avec 800000000 d'une autre somme. Je ne m'y trompe point; et je redresserois d'abord avec certitude un autre homme qui s'y tromperoit. Cependant ni mes sens ni mon imagination n'ont jamais pu me présenter distinctement tous ces millions rassemblés. L'image qu'ils m'en présenteroient ne ressembleroit pas même davantage à dix-sept cents millions qu'à un nombre très inférieur.

D'où me vient donc une idée si distincte des nombres, que je n'ai jamais pu ni sentir ni imaginer? Ces idées indépendantes des corps ne peuvent ni être corporelles, ni être reçues dans un sujet corporel: elles me découvrent la nature de mon ame, qui reçoit ce qui est incorporel, et qui le reçoit au-dedans de soi d'une maniere incorporelle. D'où me vient une idée si incorporelle des corps mêmes? Je ne puis la porter par ma propre nature au-dedans de moi, puisque ce qui connoît en moi les corps est incorporel; et qu'il les connoît sans que cette connoissance lui vienne par le canal des organes corporels, tels que

les sens et l'imagination. Il faut que ce qui pense en moi soit pour ainsi dire un néant de nature corporelle. Comment ai-je pu connoître des êtres qui n'ont aucuns rapports de nature avec mon être pensant? Il faut sans doute qu'un être supérieur à ces deux natures si diverses, et qui les renferme toutes deux dans son infini, les ait jointes dans mon ame, et m'ait donné l'idée d'une nature toute différente de celle qui pense en moi.

Pour les unités, quelqu'un dira peut-être que je ne les connois point par les corps, mais seulement par les esprits; et qu'ainsi mon esprit étant un, et m'étant véritablement connu, c'est par-là, et non par les corps, que j'ai l'idée de l'unité. Mais voici ma réponse.

Il s'ensuivra du moins de là que je connois des substances qui n'ont rien d'étendu ni de divisible, et qui sont présentes. Voilà déja des natures purement incorporelles, au nombre desquelles je dois mettre mon ame. Qui est-ce qui l'a unie à mon corps? Cette ame n'est point un être infini, elle n'a pas toujours été, elle pense dans certaines bornes. Qui est-ce qui l'a faite? qui est-ce qui lui fait connoître les corps si différents d'elle? qui est-ce qui lui donne tant d'empire sur un certain corps, et qui donne réciproquement à ce corps tant d'empire sur elle? De plus, com-

ment sais-je si cette ame qui pense est réellement une, ou bien si elle a des parties? Je ne vois point cette ame. Dira-t-on que c'est dans une chose si invisible et si impénétrable que je vois clairement ce que c'est qu'unité? Loin d'apprendre par mon ame ce que c'est que d'être un, c'est au contraire par l'idée claire que j'ai déja de l'unité, que j'examine si mon ame est une ou divisible.

Ajoutez que j'ai au-dedans de moi une idée claire d'une unité parfaite qui est bien au-dessus de celle que je puis trouver dans mon ame : elle se trouve souvent comme partagée entre deux opinions, entre deux inclinations, entre deux habitudes contraires. Ce partage que je trouve au fond de moi-même ne marque-t-il point quelque multiplicité ou composition de parties? L'ame d'ailleurs a tout au moins une composition successive de pensées dont l'une est très différente de l'autre. Je conçois une unité infiniment plus une, s'il m'est permis de parler ainsi; je conçois un être qui ne change jamais de pensée, qui pense toujours toutes choses tout à la fois, et en qui on ne peut trouver aucune composition même successive. Sans doute c'est cette idée de la parfaite et suprême unité qui me fait tant chercher quelque unité dans les esprits, et même dans les corps.

Cette idée, toujours présente au fond de moi-mê-

me, est née avec moi; elle est le modele parfait sur lequel je cherche par-tout quelque copie imparfaite de l'unité. Cette idée de ce qui est un, simple et indivisible par excellence, ne peut être que l'idée de Dieu. Je connois donc Dieu avec une telle clarté, que c'est en le connoissant que je cherche dans toutes les créatures et en moi-même quelque image et quelque ressemblance de son unité. Les corps ont, pour ainsi dire, quelque vestige de cette unité qui échappe toujours dans la division de ses parties; et les esprits en ont une plus grande ressemblance, quoiqu'ils aient une composition successive de pensées.

§. V.

De la dépendance de l'homme.

Mais voici un autre mystere que je porte au-dedans de moi, et qui me rend incompréhensible à moi-même; c'est que d'un côté je suis libre, et que de l'autre je suis dépendant. Examinons ces deux choses, pour voir s'il est possible de les accorder.

Je suis un être dépendant: l'indépendance est la suprême perfection. Être par soi-même, c'est porter en soi-même la source de son propre être, c'est ne rien emprunter d'aucun être différent de soi. Supposez un être qui rassemble toutes les perfections que vous pourrez concevoir, mais qui sera un être emprunté

et dépendant, il sera moins parfait qu'un autre être en qui vous ne mettrez que la simple indépendance: car il n'y a aucune comparaison à faire entre un être qui est par soi, et un être qui n'a rien que d'emprunté, et qui n'est en lui que comme par prêt.

Ceci me sert à reconnoître l'imperfection de ce que j'appelle mon ame. Si elle étoit par elle-même, elle n'emprunteroit rien d'autrui, elle n'auroit besoin ni de s'instruire dans ses ignorances, ni de se redresser dans ses erreurs; rien ne pourroit ni la corriger de ses vices, ni lui inspirer aucune vertu, ni rendre sa volonté meilleure qu'elle ne se trouveroit d'abord: cette ame posséderoit toujours tout ce qu'elle seroit capable d'avoir, et ne pourroit jamais rien recevoir du dehors. En même temps il seroit certain qu'elle ne pourroit rien perdre; car ce qui est par soi est toujours nécessairement tout ce qu'il est. Ainsi mon ame ne pourroit tomber ni dans l'ignorance, ni dans l'erreur, ni dans le vice, ni dans aucune diminution de bonne volonté: elle ne pourroit aussi ni s'instruire, ni se corriger, ni devenir meilleure qu'elle n'est. Or j'éprouve tout le contraire. J'oublie, je me trompe, je m'égare, je perds la vue de la vérité et l'amour du bien; je me corromps, je me diminue. D'un autre côté, je m'augmente en acquérant la sagesse et la bonne volonté que je n'avois jamais eue. Cette expé-

rience intime me convainc que mon ame n'est point un être par soi et indépendant, c'est-à-dire nécessaire et immuable en tout ce qu'il possede. Par où me peut venir cette augmentation de moi-même? qui est-ce qui peut perfectionner mon être en me rendant meilleur, et par conséquent en me faisant être plus que je n'étois?

La volonté ou capacité de vouloir est sans doute un degré d'être et de bien ou de perfection; mais la bonne volonté ou le bon vouloir est un autre degré de bien supérieur: car on peut abuser de la volonté pour vouloir mal, pour tromper, pour nuire, pour faire l'injustice; au lieu que le bon vouloir est le bon usage de la volonté même, lequel ne peut être que bon. Le bon vouloir est donc ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme; c'est ce qui donne le prix à tout le reste; c'est là, pour ainsi dire, tout l'homme[1].

Nous venons de voir que ma volonté n'est point par elle-même, puisqu'elle est sujette à perdre et à recevoir des degrés de bien ou de perfection: nous avons vu qu'elle est un bien inférieur au bon vouloir, parcequ'il est meilleur de bien vouloir que d'avoir simplement une volonté susceptible du bien et du mal. Comment pourrois-je croire que moi, être foible, imparfait, emprunté et dépendant, je me donne

(1) Hoc est enim omnis homo. Eccle. 12. 13.

à moi-même le plus haut degré de perfection, pendant qu'il est visible que l'inférieur me vient d'un premier être? Puis-je m'imaginer que Dieu me donne le moindre bien, et que je me donne sans lui le plus grand? Où prendrois-je ce haut degré de perfection pour me le donner? seroit-ce dans le néant, qui est mon propre fond? Dirai-je que d'autres esprits à-peu-près égaux au mien me le donnent? Mais puisque ces êtres bornés et dépendants comme le mien, ne peuvent se rien donner à eux-mêmes, ils peuvent encore moins donner à autrui. N'étant point par eux-mêmes, ils n'ont par eux-mêmes aucun vrai pouvoir ni sur moi, ni sur les choses qui sont imparfaites en moi, ni sur eux-mêmes. Il faut donc, sans s'arrêter à eux, remonter plus haut, et trouver une cause premiere qui soit féconde et toute-puissante pour donner à mon ame le bon vouloir qu'elle n'a pas.

Ajoutons encore une réflexion. Ce premier être est la cause de toutes les modifications de ses créatures. L'opération suit l'être, comme disent les philosophes. L'être qui est dépendant dans le fond de son être, ne peut être que dépendant dans toutes ses opérations. L'accessoire suit le principal. L'auteur du fond de l'être l'est donc aussi de toutes les modifications ou manieres d'être des créatures. C'est ainsi que Dieu est la cause réelle et immédiate de toutes les

configurations, combinaisons et mouvements de tous les corps de l'univers : c'est à l'occasion d'un corps qu'il a mu, qu'il en meut un autre ; c'est lui qui a tout créé, et c'est lui qui fait tout dans son ouvrage.

Or le vouloir est la modification des volontés, comme le mouvement est la modification des corps. Dirons-nous qu'il est la cause réelle, immédiate et totale du mouvement de tous les corps, et qu'il n'est pas autant la cause réelle et immédiate du bon vouloir des volontés? Cette modification, la plus excellente de toutes, sera-t-elle la seule que Dieu ne fera point dans son ouvrage, et que l'ouvrage se donnera lui-même avec indépendance? Qui le peut penser? Mon bon vouloir que je n'avois pas hier, et que j'ai aujourd'hui, n'est donc pas une chose que je me donne : il me vient de celui qui m'a donné la volonté et l'être.

Comme vouloir est plus parfait qu'être simplement, bien vouloir est plus parfait que vouloir. Le passage de la puissance à l'acte vertueux est ce qu'il y a de plus parfait dans l'homme. La puissance n'est qu'un équilibre entre la vertu et le vice, qu'une suspension entre le bien et le mal. Le passage à l'acte est la décision pour le bien, et par conséquent le bien supérieur. La puissance susceptible du bien et du mal vient de Dieu. Nous avons fait voir qu'on n'en pou-

voit douter. Dirons-nous que le coup décisif qui détermine au plus grand bien ne vient pas de lui, ou en vient moins? Tout ceci prouve évidemment ce que dit l'apôtre; savoir, que Dieu donne le vouloir et le faire selon son bon plaisir. Voilà la dépendance de l'homme; cherchons sa liberté.

§. VI.

De la liberté de l'homme.

Je suis libre, et je n'en puis douter : j'ai une conviction intime et inébranlable que je puis vouloir et ne vouloir pas, qu'il y a en moi une élection, non seulement entre le vouloir et le non-vouloir, mais encore entre diverses volontés sur la variété des objets qui se présentent. Je sens, comme dit l'Écriture, que je suis dans la main de mon conseil [1]. En voilà déja assez pour me montrer que mon ame n'est point corporelle. Tout ce qui est corps ou corporel ne se détermine en rien soi-même, et est au contraire déterminé en tout par des loix qu'on nomme physiques, qui sont nécessaires, invincibles, et contraires à ce que j'appelle liberté. De là je conclus que mon ame est d'une nature entièrement différente de celle de mon corps. Qui est-ce qui a pu unir d'une union réciproque deux natures si différentes, et les tenir dans un

(1) Eccli. 15. 14.

concert si juste pour toutes leurs opérations? Ce lien ne peut être formé, comme nous l'avons déja remarqué, que par un être supérieur qui réunisse ces deux genres de perfections dans sa perfection infinie.

Il n'en est pas de même de cette modification de mon ame qu'on nomme vouloir, comme des modifications des corps. Un corps ne se modifie en rien lui-même; il est modifié par la seule puissance de Dieu: il ne se meut point, il est mû; il n'agit en rien, il est seulement agi, s'il m'est permis de parler de la sorte. Ainsi Dieu est l'unique cause réelle et immédiate de toutes les différentes modifications des corps. Pour les esprits, il n'en est pas de même; ma volonté se détermine elle-même. Or, se déterminer à un vouloir, c'est se modifier: ma volonté se modifie donc elle-même. Dieu peut prévenir mon ame, mais il ne lui donne point le vouloir de la même maniere dont il donne le mouvement aux corps.

Si c'est Dieu qui me modifie, je me modifie moi-même avec lui; je suis cause réelle avec lui de mon propre vouloir. Mon vouloir est tellement à moi, qu'on ne peut s'en prendre qu'à moi, si je ne veux pas ce qu'il faut vouloir. Quand je veux une chose, je suis maître de ne la vouloir pas; quand je ne la veux pas, je suis maître de la vouloir. Je ne suis pas contraint dans mon vouloir, et je ne saurois l'être;

car je ne saurois vouloir malgré moi ce que je veux ; puisque le vouloir que je suppose exclut évidemment toute contrainte.

Outre l'exemption de toute contrainte, j'ai encore l'exemption de toute nécessité. Je sens que j'ai un vouloir, pour ainsi dire, à deux tranchants, qui peut se tourner à son choix vers le oui et vers le non, vers un objet ou vers un autre ; je ne connois point d'autre raison de mon vouloir, que mon vouloir même ; je veux une chose, parceque je veux bien la vouloir, et que rien n'est tant en ma puissance que de vouloir ou de ne vouloir pas. Quand même ma volonté ne seroit pas contrainte, si elle étoit nécessitée, elle seroit aussi invinciblement déterminée à vouloir, que les corps le sont à se mouvoir. La nécessité invincible tomberoit autant sur le vouloir pour les esprits, qu'elle tombe sur le mouvement pour les corps. Alors il ne faudroit pas s'en prendre davantage aux volontés de ce qu'elles voudroient, qu'aux corps de ce qu'ils se mouvroient.

Il est vrai que les volontés voudroient vouloir ce qu'elles voudroient ; mais les corps se meuvent du mouvement dont ils se meuvent, comme les volontés veulent du vouloir dont elles veulent. Si le vouloir est nécessité comme le mouvement, il n'est ni plus digne de louange, ni plus digne de blâme. Le vouloir

nécessité, pour être un vrai vouloir non contraint, n'en est pas moins un vouloir qu'on ne peut s'abstenir d'avoir, et duquel on ne peut se prendre à celui qui l'a. La connoissance précédente ne donne point de liberté véritable; car un vouloir peut être précédé de la connoissance de divers objets, et n'avoir pourtant aucune réelle élection. La délibération même n'est qu'un jeu ridicule, si je délibere entre deux partis, étant dans l'impuissance actuelle de prendre l'un, et dans la nécessité actuelle de prendre l'autre. Enfin il n'y a aucune élection sérieuse et véritable entre deux objets, s'ils ne sont tous deux actuellement tout prêts, en sorte que je puisse laisser et prendre celui qu'il me plaira.

En disant que je suis libre, je dis donc que mon vouloir est pleinement en ma puissance, et que Dieu même me le laisse pour le tourner où je voudrai; que je ne suis point déterminé comme les autres êtres, et que je me détermine moi-même. Je conçois que si ce premier être me prévient pour m'inspirer une bonne volonté, je demeure le maître de rejetter (1) son actuelle inspiration, quelque forte qu'elle soit; de la frustrer de son effet, et de lui refuser mon consentement. Je conçois aussi que quand je rejette son inspiration pour le bien, j'ai le vrai et actuel pouvoir de ne la rejetter

(1) Concil. trid. Sess. 6.

pas, comme j'ai le pouvoir actuel et immédiat de me lever quand je demeure assis, et de fermer les yeux quand je les ai ouverts. Les objets peuvent me solliciter par tout ce qu'ils ont d'agréable à les vouloir. Les raisons de vouloir peuvent se présenter à moi avec ce qu'elles ont de plus vif et de plus touchant. Le premier être peut aussi m'attirer par ses plus persuasives inspirations. Mais enfin dans cet attrait actuel des objets, des raisons, et même de l'inspiration d'un être supérieur, je demeure encore maître de ma volonté pour vouloir ou ne vouloir pas.

C'est cette exemption non seulement de toute contrainte, mais encore de toute nécessité, et cet empire sur mes propres actes, qui fait que je suis inexcusable quand je veux mal, et que je suis louable quand je veux bien. Voilà le fond du mérite et du démérite; voilà ce qui rend juste ou la punition ou la récompense; voïlà ce qui fait qu'on exhorte, qu'on reprend, qu'on menace, qu'on promet. C'est là le fondement de toute police, de toute instruction et de toute regle des mœurs. Tout se réduit, dans la vie humaine, à supposer comme le fondement de tout, que rien n'est tant en la puissance de notre volonté, que notre propre vouloir, et que nous avons ce libre arbitre, ce pouvoir, pour ainsi dire, à deux tranchants; cette vertu élective entre deux partis qui sont immédiatement comme sous notre main.

C'est ce que les bergers et les laboureurs chantent sur les montagnes, ce que les marchands et les artisans supposent dans leur négoce, ce que les acteurs représentent dans les spectacles, ce que les magistrats croient dans leurs conseils, ce que les docteurs enseignent dans leurs écoles, ce que nul homme sensé ne peut révoquer en doute sérieusement. Cette vérité, imprimée au fond de nos cœurs, est supposée dans la pratique par les philosophes mêmes qui voudroient l'ébranler par de creuses spéculations. L'évidence intime de cette vérité est comme celle des premiers principes, qui n'ont besoin d'aucunes preuves, et qui servent eux-mêmes de preuves aux autres vérités moins claires. Comment le premier être peut-il avoir fait une créature qui soit ainsi l'arbitre de ses propres actes?

Rassemblons maintenant ces deux vérités également certaines. Je suis dépendant d'un premier être dans mon vouloir même, et néanmoins je suis libre. Quelle est donc cette liberté dépendante? Comment peut-on comprendre un vouloir qui est libre, et qui est donné par un premier être? Je suis libre dans mon vouloir, comme Dieu dans le sien. C'est en cela principalement que je suis son image, et que je lui ressemble. Quelle grandeur qui tient de l'infini! Voilà le trait de la divinité même. C'est une espece de puis-

sance divine que j'ai sur mon vouloir; mais je ne suis qu'une simple image de cet être si libre et si puissant.

L'image de l'indépendance divine n'est pas la réalité de ce qu'elle représente; ma liberté n'est qu'une ombre de celle de ce premier être par qui je suis et par qui j'agis. D'un côté, le pouvoir que j'ai de vouloir mal est moins un vrai pouvoir qu'une foiblesse et une fragilité de mon vouloir : c'est un pouvoir de déchoir, de me dégrader, de diminuer mon degré de perfection et d'être. D'un autre côté, le pouvoir que j'ai de bien vouloir n'est point un pouvoir absolu, puisque je ne l'ai point de moi-même. La liberté n'étant donc autre chose que ce pouvoir, le pouvoir emprunté ne peut faire qu'une liberté empruntée et dépendante. Un être si imparfait et si emprunté ne peut donc être que dépendant. Comment est-il libre? Quel profond mystere! Sa liberté, dont je ne puis douter, montre sa perfection; sa dépendance montre le néant dont il est sorti.

CONCLUSION

DES CHAPITRES PRÉCÉDENTS.

Nous venons de voir les traces de la divinité, ou, pour mieux dire, le sceau de Dieu même, dans tout ce qu'on appelle les ouvrages de la nature. Quand

on ne veut point subtiliser, on remarque du premier coup-d'œil une main qui est le premier mobile dans toutes les parties de l'univers. Les cieux, la terre, les astres, les plantes, les animaux, nos corps, nos esprits; tout marque un ordre, une mesure précise, un art, une sagesse, un esprit supérieur à nous, qui est comme l'ame du monde entier, et qui mene tout à ses fins avec une force douce et insensible, mais toute-puissante. Nous avons vu, pour ainsi dire, l'architecture de l'univers, la juste proportion de toutes ses parties; et le simple coup-d'œil nous a suffi par-tout pour trouver dans une fourmi, encore plus que dans le soleil, une sagesse et une puissance qui se plaît à éclater en façonnant ses plus vils ouvrages. Voilà ce qui se présente d'abord sans discussion aux hommes les plus ignorants. Que seroit-ce si nous entrions dans les secrets de la physique, et si nous faisions la dissection des parties internes des animaux, pour y trouver la plus parfaite méchanique!

CHAPITRE V.

Examen des deux principales objections des Épicuriens.

J'ENTENDS certains philosophes qui me répondent que tout ce discours sur l'art qui éclate dans toute la nature n'est qu'un sophisme perpétuel. Toute la nature, diront-ils, est à l'usage de l'homme, il est vrai; mais vous en concluez mal-à-propos qu'elle a été faite avec art pour l'usage de l'homme. C'est être ingénieux à se tromper soi-même pour trouver ce qu'on cherche, et qui ne fut jamais. Il est vrai, continueront-ils, que l'industrie de l'homme se sert d'une infinité de choses que la nature lui fournit, et qui lui sont commodes; mais la nature n'a point fait exprès ces choses pour sa commodité. Par exemple, des villageois grimpent tous les jours par certaines pointes de rochers au sommet d'une montagne; il ne s'ensuit pas néanmoins que ces pointes de rochers aient été taillées avec art comme un escalier pour la commodité des hommes.

Tout de même, quand on est à la campagne pendant un orage, et qu'on rencontre une caverne, on s'en sert comme d'une maison, pour se mettre à couvert. Il n'est pourtant pas vrai que cette caverne ait

été faite exprès pour servir de maison aux hommes. Il en est de même du monde entier : il a été formé par le hasard et sans dessein ; mais les hommes le trouvant tel qu'il est, ont eu l'invention de le tourner à leurs usages. Ainsi l'art que vous voulez admirer dans l'ouvrage et dans son ouvrier, n'est que dans les hommes, qui savent après coup se servir de tout ce qui les environne. Voilà sans doute la plus forte objection que ces philosophes puissent faire ; et je crois qu'ils ne peuvent point se plaindre que je l'aie affoiblie. Mais nous allons voir combien elle est foible en elle-même, quand on l'examine de près : la simple répétition de ce que j'ai déja dit suffira pour le démontrer.

Que diroit-on d'un homme qui se piqueroit d'une philosophie subtile, et qui, entrant dans une maison, soutiendroit qu'elle a été faite par le hasard, et que l'industrie n'y a rien mis pour en rendre l'usage commode aux hommes, à cause qu'il y a des cavernes qui ressemblent en quelque chose à cette maison, et que l'art des hommes n'a jamais creusées ?

On montreroit à celui qui raisonneroit de la sorte toutes les parties de cette maison. Voyez-vous, lui diroit-on, cette grande porte de la cour ? elle est plus grande que toutes les autres, afin que les carrosses y puissent entrer. Cette cour est assez spacieuse pour

y faire tourner les carrosses avant qu'ils sortent. Cet escalier est composé de marches basses, afin qu'on puisse monter sans effort; il tourne suivant les appartements et les étages pour lesquels il doit servir. Les fenêtres, ouvertes de distance en distance, éclairent tout le bâtiment; elles sont vitrées, de peur que le vent n'entre avec la lumiere; on peut les ouvrir quand on veut, pour respirer un air doux dans la belle saison. Le toit est fait pour défendre tout le bâtiment des injures de l'air. La charpente est en pointe, afin que la pluie et la neige s'y écoulent facilement des deux côtés. Les tuiles portent les unes sur les autres, pour mettre à couvert le bois de la charpente. Les divers planchers des étages servent à multiplier les logements dans un petit espace, en les faisant les uns audessus des autres. Les cheminées sont faites pour allumer du feu en hiver sans brûler la maison, et pour faire exhaler la fumée sans la laisser sentir à ceux qui se chauffent. Les appartements sont distribués de maniere qu'ils ne sont point engagés les uns dans les autres, que toute une famille nombreuse y peut loger sans que les uns aient besoin de passer par les chambres des autres, et que le logement du maître est le principal: on y voit des cuisines, des offices, des écuries, des remises de carrosses: les chambres sont garnies de lits pour se coucher, de chaises pour s'asseoir, de tables pour écrire et pour manger.

Il faut, diroit-on à ce philosophe, que cet ouvrage ait été conduit par quelque habile architecte; car tout y est agréable, riant, proportionné, commode: il faut même qu'il ait eu sous lui d'excellents ouvriers. Nullement, répondroit ce philosophe; vous êtes ingénieux à vous tromper vous-mêmes. Il est vrai que cette maison est riante, agréable, proportionnée, commode; mais elle s'est faite d'elle-même avec toutes ses proportions. Le hasard en a assemblé les pierres avec ce bel ordre; il a élevé les murs, assemblé et posé la charpente, percé les fenêtres, placé l'escalier. Gardez-vous bien de croire qu'aucune main d'homme y ait eu aucune part: les hommes ont seulement profité de cet ouvrage, quand ils l'ont trouvé fait. Ils s'imaginent qu'il est fait pour eux, parcequ'ils y remarquent des choses qu'ils savent tourner à leurs commodités; mais tout ce qu'ils attribuent au dessein d'un architecte imaginaire, n'est que l'effet de leurs inventions après coup. Cette maison si réguliere et si bien entendue ne s'est faite que comme une caverne; et les hommes, la trouvant faite, s'en servent comme ils se serviroient, pendant un orage, d'un antre qu'ils trouveroient sous un rocher au milieu d'un désert.

Que penseroit-on de ce bizarre philosophe, s'il s'obstinoit à soutenir sérieusement que cette maison ne montre aucun art? Quand on lit la fable d'Am-

phion qui, par un miracle de l'harmonie, faisoit élever avec ordre et symmétrie les pierres les unes sur les autres pour former les murailles de Thebes, on se joue de cette fiction poétique; mais cette fiction n'est pas si incroyable que celle que l'homme que nous supposons oseroit défendre. Au moins pourroit-on s'imaginer que l'harmonie, qui consiste dans un mouvement local de certains corps, pourroit, par quelques unes de ces vertus secretes qu'on admire dans la nature sans les entendre, ébranler les pierres avec un certain ordre, et une espece de cadence qui feroit quelque régularité dans l'édifice.

Cette explication choque néanmoins, et révolte la raison; mais enfin elle est encore moins extravagante que celle que je viens de mettre dans la bouche d'un philosophe. Qu'y a-t-il de plus absurde que de se représenter des pierres qui se taillent, qui sortent de la carriere, qui montent les unes sur les autres sans laisser de vuide, qui portent avec elles leur ciment pour leur liaison, qui s'arrangent pour distribuer les appartements, qui reçoivent au-dessus d'elles le bois d'une charpente avec les tuiles, pour mettre l'ouvrage à couvert? Les enfants même qui bégaient encore riroient si on leur proposoit sérieusement cette fable.

Mais pourquoi rira-t-on moins d'entendre dire que le monde s'est fait de lui-même comme cette maison

fabuleuse? Il ne s'agit pas de comparer le monde à une caverne informe qu'on suppose faite par le hasard; il s'agit de le comparer à une maison où éclateroit la plus parfaite architecture. Le moindre animal est d'une structure et d'un art infiniment plus admirable que la plus belle de toutes les maisons.

Un voyageur entrant dans le Saïde, qui est le pays de l'ancienne Thebes à cent portes, et qui est maintenant désert, y trouveroit des colonnes, des pyramides, des obélisques, des inscriptions en caracteres inconnus. Diroit-il aussitôt: Les hommes n'ont jamais habité ces lieux; aucune main d'homme n'a travaillé ici; c'est le hasard qui a formé ces colonnes, qui les a posées sur leurs piédestaux, et qui les a couronnées de leurs chapiteaux avec des proportions si justes; c'est le hasard qui a lié si solidement les morceaux dont ces pyramides sont composées; c'est le hasard qui a taillé ces obélisques d'une seule pierre, et qui y a gravé tous ces caracteres? Ne diroit-il pas au contraire, avec toute la certitude dont l'esprit des hommes est capable: Ces magnifiques débris sont les restes d'une majestueuse architecture qui florissoit dans l'ancienne Égypte.

Voilà ce que la simple raison fait dire au premier coup-d'œil, et sans avoir besoin de raisonner. Il en est de même du premier coup-d'œil jetté sur l'uni-

vers. On peut s'embrouiller soi-même après coup par de vains raisonnements pour obscurcir ce qu'il y a de plus clair; mais le simple coup-d'œil est décisif. Un ouvrage tel que le monde ne se fait jamais de lui-même: les os, les tendons, les veines, les arteres, les nerfs, les muscles, qui composent le corps de l'homme, ont plus d'art et de proportion que toute l'architecture des anciens Grecs et Égyptiens. L'œil du moindre animal surpasse la méchanique de tous les artisans ensemble. Si on trouvoit une montre dans les sables d'Afrique, on n'oseroit dire sérieusement que le hasard l'auroit formée dans ces lieux déserts; et on n'a point de honte de dire que les corps des animaux, à l'art desquels nulle montre ne peut jamais être comparée, sont des caprices du hasard!

Je n'ignore pas un raisonnement que les Épicuriens peuvent faire. Les atômes, diront-ils, ont un mouvement éternel; leur concours fortuit doit avoir déja épuisé, dans cette éternité, des combinaisons infinies. Qui dit l'infini, dit quelque chose qui comprend tout sans exception. Parmi ces combinaisons infinies des atômes qui sont déja arrivées successivement, il faut nécessairement qu'on y trouve toutes celles qui sont possibles. S'il y en avoit une seule de possible au-delà de celles qui sont contenues dans cet infini, il ne seroit plus un infini véritable, parce-

qu'on pourroit y ajouter quelque chose, et que ce qui peut être augmenté, ayant une borne par le côté susceptible d'accroissement, n'est point véritablement infini.

Il faut donc que la combinaison des atômes, qui fait le systême présent du monde, soit une des combinaisons que les atômes ont eues successivement. Ce principe étant posé, faut-il s'étonner que le monde soit tel qu'il est? Il a dû prendre cette forme précise un peu plutôt, ou un peu plus tard. Il falloit bien qu'il parvînt, dans quelques uns de ces changements infinis, à cette combinaison qui le rend aujourd'hui si régulier, puisqu'il doit avoir déja eu tour-à-tour toutes les combinaisons concevables. Dans le total de l'éternité sont renfermés tous les systêmes. Il n'y en a aucun que le concours des atômes ne forme et n'embrasse tôt ou tard. Dans cette variété infinie de nouveaux spectacles de la nature, celui-ci a été formé en son rang: il a trouvé place à son tour. Nous nous trouvons actuellement dans ce systême. Le concours des atômes qui l'a fait, le défera ensuite pour en faire d'autres à l'infini de toutes les especes possibles. Ce systême ne pouvoit manquer de trouver sa place, puisque tous, sans exception, doivent recouvrer la leur chacun à son tour. C'est en vain qu'on cherche un art chimérique dans un ouvrage que le hasard a dû faire tel qu'il est.

Un exemple achevera d'éclaircir ceci. Je suppose un nombre infini de combinaisons des lettres de l'alphabet formées successivement par le hasard : toutes les combinaisons possibles sont sans doute renfermées dans ce total qui est véritablement infini. Or est-il que l'Iliade d'Homere n'est qu'une combinaison de lettres? L'Iliade d'Homere est donc renfermée dans ce recueil infini de combinaisons des caracteres de l'alphabet. Ce fait étant supposé, un homme qui voudra trouver de l'art dans l'Iliade raisonnera très mal.

Il aura beau admirer l'harmonie des vers, la justesse et la magnificence des expressions, la naïveté des peintures, la proportion des parties du poème, son unité parfaite et sa conduite inimitable; en vain il se récriera que le hasard ne peut jamais faire rien de si parfait, et que le dernier effort de l'art humain peut à peine achever un si bel ouvrage; tout ce raisonnement si spécieux portera visiblement à faux. Il sera certain que le hasard ou concours fortuit des caracteres les assemblant tour-à-tour avec une variété infinie, il a fallu que la combinaison précise qui fait l'Iliade vînt à son tour un peu plutôt ou un peu plus tard. Elle est enfin venue; et l'Iliade entiere se trouve parfaite, sans que l'art d'un homme s'en soit mêlé. Voilà l'objection rapportée de bonne foi, sans l'affoi-

blir en rien. Je demande au lecteur une attention suivie pour les réponses que j'y vais faire.

Rien n'est plus absurde que de parler de combinaisons successives des atômes qui soient infinies en nombre. L'infini ne peut jamais être successif ni divisible. Donnez-moi un nombre que vous prétendrez être infini, je pourrai toujours faire deux choses qui démontreront que ce n'est pas un infini véritable. 1°. J'en puis retrancher une unité : alors il deviendra moindre qu'il n'étoit, et sera certainement fini ; car tout ce qui est moindre que l'infini a une borne par l'endroit où l'on s'arrête, et où l'on pourroit aller au-delà : or le nombre qui est fini, dès qu'on en retranche une seule unité, ne pouvoit pas être infini avant ce retranchement. Une seule unité est certainement finie : or un fini, joint à un autre fini, ne sauroit faire l'infini. Si une seule unité ajoutée à un nombre fini faisoit l'infini, il faudroit dire que le fini égaleroit presque l'infini ; ce qui est le comble de l'absurdité.

2°. Je puis ajouter une unité à ce nombre, et par conséquent l'augmenter : or ce qui peut être augmenté n'est point infini ; car l'infini ne peut avoir aucune borne ; et ce qui peut recevoir de l'augmentation est borné par l'endroit où l'on s'arrête, pouvant aller plus loin, et y ajouter quelque unité. Il est donc évident que nul composé divisible ne peut être l'infini véritable.

Ce fondement étant posé, tout le roman de la philosophie épicurienne disparoît en un moment. Il ne peut jamais y avoir aucun corps divisible qui soit véritablement infini en étendue, ni aucun nombre ni aucune succession qui soit un infini véritable. De là il s'ensuit qu'il ne peut jamais y avoir un nombre successif de combinaisons d'atômes qui soit infini. Si cet infini chimérique étoit véritable, toutes les combinaisons possibles et concevables d'atômes s'y rencontreroient, j'en conviens; par conséquent il seroit vrai qu'on y trouveroit toutes les combinaisons qui semblent demander la plus grande industrie : ainsi on pourroit attribuer au pur hasard tout ce que l'art fait de plus merveilleux.

Si on voyoit des palais d'une parfaite architecture, des meubles, des montres, des horloges, et toutes sortes de machines les plus composées, dans une isle déserte, il ne seroit plus permis de conclure qu'il y a eu des hommes dans cette isle, et qu'ils ont fait tous ces beaux ouvrages; il faudroit dire : peut-être qu'une des combinaisons infinies des atômes, que le hasard a faites successivement, a formé tous ces composés dans cette isle déserte, sans que l'industrie d'aucun homme s'en soit mêlée. Ce discours ne seroit qu'une conséquence très bien tirée du principe des Épicuriens : mais l'absurdité de la conséquence sert à faire

sentir celle du principe qu'ils veulent poser.

Quand les hommes, par la droiture naturelle de leur sens commun, concluent que ces sortes d'ouvrages ne peuvent venir du hasard; ils supposent visiblement, quoique d'une maniere confuse, que les atômes ne sont point éternels, et qu'ils n'ont point eu dans leur concours fortuit une succession de combinaisons infinie; car si on supposoit ce principe, on ne pourroit plus distinguer jamais les ouvrages de l'art d'avec ceux de ces combinaisons, qui seroient fortuites comme des coups de dés.

Tous les hommes qui supposent naturellement une différence sensible entre les ouvrages de l'art et ceux du hasard, supposent donc, sans l'avoir approfondi, que les combinaisons d'atômes n'ont point été infinies; et leur supposition est juste. Cette succession infinie de combinaisons d'atômes est, comme je l'ai déja montré, une chimere plus absurde que toutes les absurdités qu'on voudroit expliquer par ce faux principe. Aucun nombre, ni successif ni continu, ne peut être infini : d'où il s'ensuit que les atômes ne peuvent être infinis en nombre, que la succession de leurs divers mouvements et de leurs combinaisons n'a pu être infinie, que le monde n'a pu être éternel, et qu'il faut trouver un commencement précis et fixe de ces combinaisons successives : il faut trouver un

premier individu dans les générations de chaque espece; il faut de même trouver la premiere forme qu'a eue chaque portion de matiere qui fait partie de l'univers: et comme les changements successifs de cette matiere n'ont pu avoir qu'un nombre borné, il ne faut admettre dans ces différentes combinaisons que celles que le hasard produit d'ordinaire, à moins qu'on ne reconnoisse une sagesse supérieure qui ait fait avec un art parfait les arrangements que le hasard n'auroit su faire.

Les philosophes épicuriens sont si foibles dans leur systême, qu'ils ne peuvent venir à bout de le former qu'autant qu'on leur donne sans preuves tout ce qu'ils demandent de plus fabuleux. Ils supposent d'abord des atômes éternels; c'est supposer ce qui est en question. Où prennent-ils que les atômes ont toujours été, et sont par eux-mêmes? Être par soi-même, c'est la suprême perfection. De quel droit supposent-ils sans preuves, que les atômes ont un être parfait, éternel, immuable dans leur propre fond? Trouvent-ils cette perfection dans l'idée qu'ils ont de chaque atôme en particulier? Un atôme n'étant pas l'autre, et étant absolument distingué de lui, il faudroit que chacun d'eux portât en soi l'éternité et l'indépendance à l'égard de tout autre être. Encore une fois, est-ce dans l'idée qu'ils ont de chaque atôme, que ces philoso-

phes trouvent cette perfection? Mais donnons-leur là-dessus tout ce qu'ils demanderont, et ce qu'ils ne devroient pas même oser demander. Supposons donc que les atômes sont éternels, existants par eux-mêmes, indépendants de tout autre être, et par conséquent entièrement parfaits.

Faudra-t-il supposer encore qu'ils ont par eux-mêmes le mouvement? Le supposera-t-on à plaisir pour réaliser un systême plus chimérique que les contes des Fées? Consultons l'idée que nous avons d'un corps. Nous le concevons parfaitement sans supposer qu'il se meuve; nous nous le représentons en repos: et l'idée n'en est pas moins claire en cet état; il n'en a pas moins ses parties, sa figure et ses dimensions. C'est en vain qu'on veut supposer que tous les corps sont sans cesse en quelque mouvement sensible ou insensible; et que si quelques portions de la matiere sont dans un moindre mouvement que les autres, du moins la masse universelle de la matiere a toujours dans sa totalité le même mouvement.

Parler ainsi, c'est parler en l'air, et vouloir être cru sur tout ce qu'on s'imagine. Où prend-on que la masse de la matiere a toujours dans sa totalité le même mouvement? qui est-ce qui en a fait l'expérience? Ose-t-on appeller philosophie cette fiction téméraire qui suppose ce qu'on ne peut jamais véri-

fier? N'y a-t-il qu'à supposer tout ce qu'on veut pour éluder les vérités les plus simples et les plus constantes? De quel droit suppose-t-on que tous les corps se meuvent sans cesse sensiblement ou insensiblement? Quand je vois une pierre qui paroît immobile, comment me prouvera-t-on qu'il n'y a aucun atôme dans cette pierre qui ne se meuve actuellement? Ne me donnera-t-on jamais, pour preuves décisives, que des suppositions sans vraisemblance?

Allons encore plus loin. Supposons, par un excès de complaisance, que tous les corps de la nature se meuvent actuellement; s'ensuit-il que le mouvement soit essentiel à toute portion de matiere? D'ailleurs, si tous les corps ne se meuvent pas également; si les uns se meuvent plus sensiblement et plus fortement que les autres; si le même corps peut se mouvoir tantôt plus et tantôt moins; si un corps qui se meut communique son mouvement au corps voisin qui étoit en repos, ou dans un mouvement tellement inférieur, qu'il étoit insensible; il faut avouer qu'une maniere d'être qui tantôt augmente et tantôt diminue dans les corps ne leur est pas essentielle.

Ce qui est essentiel à un être, est toujours le même en lui. Le mouvement qui varie dans les corps, et qui, après avoir augmenté, se ralentit jusqu'à paroître absolument anéanti; le mouvement qui se perd, qui

se communique, qui passe d'un corps dans un autre comme une chose étrangere, ne peut être de l'essence des corps. Je dois donc conclure que les corps sont parfaits dans leur essence, sans qu'on leur attribue aucun mouvement : s'ils ne l'ont point par leur essence, ils ne l'ont que par accident ; s'ils ne l'ont que par accident, il faut remonter à la vraie cause de cet accident.

Il faut, ou qu'ils se donnent eux-mêmes le mouvement, ou qu'ils le reçoivent de quelque autre être. Il est évident qu'ils ne se le donnent point eux-mêmes ; nul être ne se peut donner ce qu'il n'a pas en soi. Nous voyons même qu'un corps qui est en repos, demeure toujours immobile, si quelque autre corps voisin ne vient l'ébranler. Il est donc vrai que nul corps ne se meut par soi-même, et n'est mu que par quelque autre corps qui lui communique son mouvement. Mais d'où vient qu'un corps en peut mouvoir un autre ? d'où vient qu'une boule, qu'on fait rouler sur une table unie, ne peut en aller toucher une autre sans la remuer ? Pourquoi n'auroit-il pas pu se faire que le mouvement ne se communiquât jamais d'un corps à un autre ? En ce cas, une boule mue s'arrêteroit auprès d'une autre en la rencontrant, et ne l'ébranleroit jamais.

On me répondra que les loix du mouvement entre

les corps décident que l'un ébranle l'autre. Mais où sont-elles écrites ces loix du mouvement? qui est-ce qui les a faites, et qui les rend si inviolables? Elles ne sont point de l'essence des corps; car on peut concevoir les corps en repos, et on conçoit même des corps dont les uns ne communiqueroient point leur mouvement aux autres, si ces regles, dont la source est inconnue, ne les y assujettissoient. D'où vient cette police, pour ainsi dire, arbitraire pour le mouvement entre tous les corps? D'où viennent ces loix si ingénieuses, si justes, si bien assorties les unes aux autres, et dont la moindre altération renverseroit tout-à-coup tout le bel ordre de l'univers?

Un corps étant entièrement distingué de l'autre, il est par le fond de sa nature absolument indépendant de lui en tout: d'où il s'ensuit qu'il ne doit rien recevoir de lui, et qu'il ne doit être susceptible d'aucune de ses impressions. Les modifications d'un corps ne sont point une raison pour modifier de même un autre corps dont l'être est entièrement indépendant de l'être du premier. C'est en vain qu'on allegue que les masses les plus solides et les plus pesantes entraînent celles qui sont les moins grosses et les moins solides, et que, suivant cette regle, une grosse boule de plomb doit ébranler une grosse boule d'ivoire.

Nous ne parlons point du fait; nous en cherchons

la cause. Le fait est constant ; la cause en doit aussi être certaine et précise. Cherchons-la sans aucune prévention, et dans un plein doute sur tout préjugé. D'où vient qu'un gros corps en entraîne un petit? La chose pourroit se faire tout aussi naturellement d'une autre façon ; il pourroit tout aussi-bien se faire que le corps le plus solide ne pût jamais ébranler aucun autre corps, c'est-à-dire que le mouvement fût incommunicable. Il n'y a que l'habitude qui nous assujettisse à supposer que la nature doit agir ainsi.

De plus, nous avons vu que la matiere ne peut être ni infinie ni éternelle. Il faut donc trouver un premier atôme par où le mouvement aura commencé dans un moment précis, et un premier concours des atômes qui aura formé une premiere combinaison. Je demande quel moteur a mu ce premier atôme, et a donné ce premier branle à la machine de l'univers. Il n'est pas permis d'éluder une question si précise par un cercle sans fin. Ce cercle, dans un tout fini, doit avoir une fin certaine : il faut trouver le premier atôme ébranlé, et le premier moment de cette premiere motion, avec le premier moteur dont la main a fait ce premier coup.

Parmi les loix du mouvement, il faut regarder comme arbitraires toutes celles dont on ne trouve pas la raison dans l'essence même des corps. Nous

avons déja vu que nul mouvement n'est essentiel à aucun corps. Donc toutes ces loix, qu'on suppose comme éternelles et immuables, sont au contraire arbitraires, accidentelles et instituées sans nécessité; car il n'y en a aucune dont on trouve la raison dans l'essence d'aucun corps.

S'il y avoit quelque regle du mouvement qui fût essentielle aux corps, ce seroit sans doute celle qui fait que les masses moins grandes et moins solides sont mues par celles qui ont plus de grandeur et de solidité : or nous avons vu que celle-là même n'a point de raison dans l'essence des corps. Il y en a une autre qui sembleroit encore être très naturelle; c'est celle que les corps se meuvent toujours plutôt en ligne directe qu'en ligne détournée, à moins qu'ils ne soient contraints dans leur mouvement par la rencontre d'autres corps : mais cette regle même n'a aucun fondement réel dans l'essence de la matiere. Le mouvement est tellement accidentel et surajouté à la nature des corps, que cette nature des corps ne nous montre point une regle primitive et immuable suivant laquelle ils doivent se mouvoir, et encore moins se mouvoir suivant certaines regles.

De même que les corps auroient pu ne se mouvoir jamais, ou ne se communiquer jamais de mouvement les uns aux autres, ils auroient pu aussi ne se

mouvoir jamais qu'en ligne circulaire; et ce mouvement auroit été aussi naturel que le mouvement en ligne directe. Qui est-ce qui a choisi entre ces deux regles également possibles? Ce que l'essence des corps ne décide point, ne peut avoir été décidé que par celui qui a donné aux corps le mouvement qu'ils n'avoient point par leur essence : d'ailleurs ce mouvement en ligne directe pourroit être de bas en haut, ou de haut en bas, du côté droit au côté gauche, ou du côté gauche au droit, ou en ligne diagonale. Qui est-ce qui a déterminé le sens dans lequel la ligne droite seroit suivie?

Ne nous lassons point de suivre les Épicuriens dans leurs suppositions les plus fabuleuses. Poussons la fiction jusqu'au dernier excès de complaisance. Mettons le mouvement dans l'essence des corps. Supposons à leur gré que le mouvement en ligne directe est encore de l'essence de tous les atômes. Donnons aux atômes une intelligence et une volonté, comme les poètes en ont donné aux rochers et aux fleuves. Accordons-leur le choix du sens dans lequel ils commenceront leur ligne droite. Quel fruit retireront ces philosophes de tout ce que je leur aurai donné contre toute évidence? Il faudroit, 1°. que tous les atômes se mussent de toute éternité; 2°. qu'ils se mussent tous également; 3°. qu'ils se mussent tous en ligne droite;

4°. qu'ils le fissent par une regle immuable et essentielle.

Je veux bien encore, par grace, supposer que ces atômes sont de figures différentes; car je laisse supposer à nos adversaires tout ce qu'ils seroient obligés de prouver, et sur quoi ils n'ont pas même l'ombre d'une preuve. On ne sauroit trop donner à des gens qui ne peuvent jamais rien conclure de tout ce qu'on leur donnera. Plus on leur passe d'absurdités, plus ils sont pris par leurs propres principes.

Ces atômes de tant de bizarres figures, les uns ronds, les autres crochus, les autres en triangle, &c. sont obligés par leur essence d'aller toujours tout droit, sans pouvoir jamais fléchir ni à droite ni à gauche. Ils ne peuvent donc jamais s'accrocher, ni faire ensemble aucune composition. Mettez tant qu'il vous plaira les crochets les plus aiguisés auprès d'autres crochets semblables : si chacun d'eux ne se meut jamais qu'en ligne véritablement directe, ils se mouvront éternellement tout auprès les uns des autres sur des lignes paralleles, sans pouvoir se joindre et s'accrocher. Les deux lignes droites qu'on suppose paralleles, quoique immédiatement voisines, ne se couperont jamais, quand même on les pousseroit à l'infini. Ainsi pendant toute l'éternité il ne peut résulter aucun accrochement, ni par conséquent aucune com-

position, de ce mouvement des atômes en ligne directe.

Les Épicuriens ne pouvant fermer les yeux à l'évidence de cet inconvénient qui sape le fondement de tout leur systême, ont encore inventé comme une derniere ressource ce que Lucrece nomme *clinamen*. C'est un mouvement qui décline un peu de la ligne droite, et qui donne moyen aux atômes de se rencontrer. Ainsi ils les tournent suivant leur imagination comme il leur plaît, pour parvenir à quelque but. Mais où prennent-ils cette petite inflexion des atômes, qui vient si à propos pour sauver leur systême? Si la ligne droite pour le mouvement est essentielle aux corps, rien ne peut les fléchir, ni par conséquent les joindre pendant toute l'éternité; le *clinamen* viole l'essence de la matiere, et ces philosophes se contredisent sans pudeur. Si au contraire la ligne droite pour le mouvement n'est pas essentielle à tous les corps, pourquoi nous allegue-t-on d'un ton si affirmatif des loix éternelles, nécessaires et immuables, pour le mouvement des atômes, sans recourir à un premier moteur? et pourquoi éleve-t-on tout un systême de philosophie sur le fondement d'une fable ridicule? Sans le *clinamen* la ligne droite ne peut jamais rien faire, et le systême tombe par terre. Avec le *clinamen*, inventé comme les fables des poètes, la

ligne droite est violée, et le systême se tourne en dérision.

L'un et l'autre, c'est-à-dire la ligne droite et le *clinamen*, sont des suppositions en l'air, et de purs songes. Mais ces deux songes s'entredétruisent; et voilà à quoi aboutit la licence effrénée que les esprits se donnent de supposer comme vérité éternelle tout ce que leur imagination leur fournit pour autoriser une fable, pendant qu'ils refusent de reconnoître l'art avec lequel toutes les parties de l'univers ont été formées, et mises en leurs places.

Pour dernier prodige d'égarement, il falloit que les Épicuriens osassent expliquer encore par le *clinamen*, qui est lui-même si inexplicable, ce que nous appellons l'ame de l'homme, et son libre arbitre. Ils sont donc réduits à dire que c'est dans ce mouvement où les atômes sont dans une espece d'équilibre entre la ligne droite et la ligne un peu courbée, que consiste la volonté humaine.

Étrange philosophie! Les atômes, s'ils ne vont qu'en ligne droite, sont inanimés, incapables de tout degré de connoissance et de volonté: mais les mêmes atômes, s'ils ajoutent à la ligne droite un peu de déclinaison, deviennent tout-à-coup animés, pensants et raisonnables; ils sont eux-mêmes des ames intelligentes, qui se connoissent, qui réfléchissent, qui

déliberent, et qui sont libres dans ce qu'elles font. Quelle métamorphose plus absurde! Que diroit-on de la religion, si elle avoit besoin pour être prouvée, de principes aussi puériles que ceux de la philosophie qui ose la combattre sérieusement?

Mais remarquons à quel point ces philosophes s'imposent à eux-mêmes. Qu'est-ce qu'ils peuvent trouver dans le *clinamen*, qui explique avec quelque couleur la liberté de l'homme? Cette liberté n'est point imaginaire, et il faudroit douter de tout ce qui nous est le plus intime et le plus certain, pour douter de notre libre arbitre. Je sens que je suis libre de demeurer assis, quand je me leve pour marcher; je le sens avec une si pleine certitude, qu'il n'est pas en mon pouvoir d'en douter jamais sérieusement, et que je me démentirois moi-même, si j'osois dire le contraire.

Peut-on pousser plus loin l'évidence de la preuve de la religion? Il faut douter de notre liberté même, pour pouvoir douter de la divinité : d'où je conclus qu'on ne sauroit douter de la divinité sérieusement; car personne ne peut entrer en un doute sérieux sur sa propre liberté. Si au contraire on avoue de bonne foi que les hommes sont véritablement libres, rien n'est plus facile que de montrer que la liberté de la volonté ne peut consister en aucune combinaison des atômes.

S'il n'y a aucun premier moteur qui ait donné à la matiere des loix arbitraires pour son mouvement, il faut que le mouvement soit essentiel aux corps, et que toutes les loix du mouvement soient aussi nécessaires que les essences des natures le sont. Tous les mouvements des corps doivent donc, suivant ce systême, se faire par des loix constantes, nécessaires, et immuables. La ligne droite doit donc être essentielle à tous les atômes qui ne sont pas détournés par d'autres atômes. La ligne droite doit être essentielle, ou de bas en haut, ou de haut en bas, ou de droite à gauche, ou de gauche à droite, ou de quelque sens de diagonale qui soit précis et immuable. D'ailleurs, il est évident que nul atôme ne peut être détourné par un autre; car cet autre atôme porte aussi dans son essence la même détermination invincible et éternelle à suivre la ligne directe dans le même sens.

D'où il s'ensuit que tous les atômes d'abord posés sur différentes lignes, doivent parcourir à l'infini ces mêmes lignes paralleles, sans s'approcher jamais, et que ceux qui sont dans la même ligne doivent se suivre les uns les autres à l'infini, sans pouvoir s'attraper. Le *clinamen*, comme nous l'avons déja dit, est manifestement impossible; mais supposant, contre la vérité évidente, qu'il soit possible, il faudroit alors dire que le *clinamen* n'est pas moins nécessaire, im-

muable et essentiel aux atômes, que la ligne droite.

Dira-t-on qu'une loi essentielle et immuable du mouvement local des atômes explique la véritable liberté de l'homme? Ne voit-on pas que le *clinamen* ne peut pas mieux l'expliquer que la ligne directe même? Le *clinamen*, s'il étoit vrai, seroit aussi nécessaire que la ligne perpendiculaire par laquelle une pierre tombe du haut d'une tour dans la rue. Cette pierre est-elle libre dans sa chûte? La volonté de l'homme, selon le principe du *clinamen*, ne l'est pas davantage. Est-ce ainsi que l'homme ose démentir son propre cœur sur son libre arbitre, de peur de reconnoître son Dieu? D'un côté, dire que la liberté de l'homme est imaginaire, c'est étouffer la voix et le sentiment de toute la nature; c'est se démentir sans pudeur; c'est nier ce qu'on porte de plus certain au fond de soi-même; c'est vouloir réduire un homme à croire qu'il ne peut jamais choisir entre les deux partis sur lesquels il délibere de bonne foi en toute occasion. Rien n'est plus glorieux à la religion, que de voir qu'il faille tomber dans des excès si monstrueux, dès qu'on veut révoquer en doute ce qu'elle enseigne. D'un autre côté, avouer que l'homme est véritablement libre, c'est reconnoître en lui un principe qui ne peut jamais être expliqué sérieusement par les combinaisons d'atômes, et par les loix du

mouvement local, qu'on doit supposer toutes également nécessaires et essentielles à la matiere dès qu'on nie le premier moteur. Il faut donc sortir de toute l'enceinte de la matiere, et chercher loin des atômes combinés quelque principe incorporel, pour expliquer le libre arbitre, dès qu'on l'admet de bonne foi.

Tout ce qui est matiere et atôme ne se meut que par des loix nécessaires, immuables et invincibles. La liberté ne peut donc se trouver, ni dans les corps, ni dans aucun mouvement local; il faut donc la chercher dans quelque être incorporel. Cet être incorporel qui doit se trouver en moi uni à mon corps, quelle main l'a attaché et assujetti aux organes de cette machine corporelle? Où est l'ouvrier qui lie des natures si différentes? Ne faut-il pas une puissance supérieure aux corps et aux esprits, pour les tenir dans cette union avec un empire si absolu?

Deux atômes crochus, dit un Épicurien, s'accrochent ensemble. Tout cela est faux selon son systême; car j'ai prouvé que ces deux atômes crochus ne s'accrochent jamais, faute de se rencontrer. Mais enfin, après avoir supposé que deux atômes crochus s'unissent en s'accrochant, il faudra que l'Épicurien avoue que l'être pensant qui est libre dans ses opérations,

et qui par conséquent n'est point un amas d'atômes toujours mus par des loix nécessaires, est incorporel, et qu'il n'a pu s'accrocher par sa figure au corps qu'il anime. Ainsi l'Épicurien, de quelque côté qu'il se tourne, renverse de ses propres mains son système. Mais gardons-nous bien de vouloir confondre les hommes qui se trompent, puisque nous sommes hommes comme eux, et aussi capables de nous tromper; plaignons-les: ne songeons qu'à les éclairer avec patience, qu'à les édifier, qu'à prier pour eux, et qu'à conclure en faveur d'une vérité évidente.

CONCLUSION GÉNÉRALE.

Tout porte donc la marque divine dans l'univers; les cieux, la terre, les plantes, les animaux et les hommes plus que tout le reste. Tout nous montre un dessein suivi, un enchaînement de causes subalternes conduites avec ordre par une cause supérieure.

Il n'est point question de critiquer ce grand ouvrage. Les défauts qu'on y trouve viennent de la volonté libre et déréglée de l'homme, qui les produit par son déréglement; ou de celle de Dieu, toujours sainte et toujours juste, qui veut tantôt punir les hommes infideles, et tantôt exercer par les méchants les bons qu'il veut perfectionner. Souvent même ce qui

paroît défaut à notre esprit borné, dans un endroit séparé de l'ouvrage, est un ornement par rapport au dessein général, que nous ne sommes pas capables de regarder avec des vues assez étendues et assez simples pour connoître la perfection du tout. N'arrive-t-il pas tous les jours qu'on blâme témérairement certains morceaux des ouvrages des hommes, faute d'avoir assez pénétré toute l'étendue de leurs desseins? C'est ce qu'on éprouve tous les jours pour les ouvrages des peintres et des architectes.

Si des caracteres d'écriture étoient d'une grandeur immense, chaque caractere regardé de près occuperoit toute la vue d'un homme; il ne pourroit en appercevoir qu'un seul à la fois, et il ne pourroit lire, c'est-à-dire assembler les lettres, et découvrir le sens de tous ces caracteres rassemblés. Il en est de même des grands traits que la Providence forme dans la conduite du monde entier pendant la longue suite des siecles. Il n'y a que le tout qui soit intelligible, et le tout est trop vaste pour être vu de près. Chaque événement est comme un caractere particulier qui est trop grand pour la petitesse de nos organes, et qui ne signifie rien, s'il est séparé des autres. Quand nous verrons en Dieu à la fin des siecles, dans son vrai point de vue, le total des événements du genre humain, depuis le premier jusqu'au dernier jour de l'univers,

et leurs proportions par rapport aux desseins de Dieu, nous nous écrierons : Seigneur, il n'y a que vous de juste et de sage.

On ne juge des ouvrages des hommes qu'en examinant le total : chaque partie ne doit point avoir toute perfection, mais seulement celle qui lui convient dans l'ordre et dans la proportion des différentes parties qui composent le tout. Dans un corps humain, il ne faut pas que tous les membres soient des yeux ; il faut aussi des pieds et des mains. Dans l'univers, il faut un soleil pour le jour ; mais il faut aussi une lune pour la nuit (1). C'est ainsi qu'il faut juger de chaque partie par rapport au tout : toute autre vue est courte et trompeuse. Mais qu'est-ce que les foibles desseins des hommes, si on les compare avec celui de la création et du gouvernement de l'univers? Autant que le ciel est élevé au dessus de la terre, autant, dit Dieu dans les écritures, mes voies et mes pensées sont-elles élevées au-dessus des vôtres. Que l'homme admire donc ce qu'il entend, et qu'il se taise sur ce qu'il n'entend pas.

Mais, après tout, les vrais défauts mêmes de cet ouvrage ne sont que des imperfections que Dieu y a laissées pour nous avertir qu'il l'avoit tiré du néant.

---

(1) Nec tibi occurrit perfecta universitas nisi ubi majora sic præsto sunt, ut minora non desint. S. Aug. l. de lib. arb.

Il n'y a rien dans l'univers qui ne porte et qui ne doive porter également ces deux caracteres si opposés ; d'un côté le sceau de l'ouvrier sur son ouvrage ; de l'autre côté la marque du néant d'où il est tiré, et où il peut retomber à toute heure. C'est un mélange incompréhensible de bassesse et de grandeur, de fragilité dans la matiere, et d'art dans la façon. La main de Dieu éclate par-tout, jusques dans un ver de terre. Le néant se fait sentir par-tout, jusques dans les plus vastes et les plus sublimes génies.

Tout ce qui n'est point Dieu ne peut avoir qu'une perfection bornée ; et ce qui n'a qu'une perfection bornée demeure toujours imparfait, par l'endroit où la borne se fait sentir, et avertit que l'on y pourroit encore beaucoup ajouter. La créature seroit le créateur même, s'il ne lui manquoit rien ; car elle auroit la plénitude de la perfection, qui est la divinité même : dès qu'elle ne peut être infinie, il faut qu'elle soit bornée en perfection, c'est-à-dire imparfaite par quelque côté. Elle peut avoir plus ou moins d'imperfection ; mais enfin il faut toujours qu'elle soit imparfaite. Il faut qu'on puisse toujours marquer l'endroit précis où elle manque, et que la critique puisse dire : voilà ce qu'elle pouvoit encore avoir, et ce qu'elle n'a pas.

Concluons-nous qu'un ouvrage de peinture est fait par le hasard, quand on y remarque des ombres, ou

même quelque négligence de pinceau? Le peintre, dit-on, auroit pu finir davantage ces carnations, ces draperies, ces lointains. Il est vrai que ce tableau n'est point parfait selon les regles. Mais quelle folie seroit-ce de dire : ce tableau n'est point absolument parfait; donc ce n'est qu'un amas de couleurs formé par le hasard, et la main d'aucun peintre n'y a travaillé! Ce qu'on rougiroit de dire d'un tableau mal fait et presque sans art, on n'a pas de honte de le dire de l'univers, où éclate une foule de merveilles incompréhensibles avec tant d'ordre et de proportion.

Qu'on étudie le monde tant qu'on voudra; qu'on descende au dernier détail; qu'on fasse l'anatomie du plus vil animal; qu'on regarde de près le moindre grain de bled semé dans la terre, et la maniere dont ce germe se multiplie; qu'on observe attentivement les précaûtions avec lesquelles un bouton de rose s'épanouit au soleil, et se referme vers la nuit: on y trouvera plus de dessein, de conduite et d'industrie, que dans tous les ouvrages de l'art. Ce que l'on appelle même l'art des hommes n'est qu'une foible imitation du grand art qu'on nomme les loix de la nature, et que les impies n'ont pas eu honte d'appeller le hasard aveugle.

Faut-il donc s'étonner si les poètes ont animé tout l'univers, s'ils ont donné des ailes aux vents, et des

fleches au soleil; s'ils ont peint les fleuves qui se hâtent de se précipiter dans la mer, et les arbres qui montent vers le ciel, pour vaincre les rayons du soleil par l'épaisseur de leurs ombrages? Ces figures ont passé même dans le langage vulgaire : tant il est naturel aux hommes de sentir l'art dont toute la nature est pleine. La poésie n'a fait qu'attribuer aux créatures inanimées le dessein du créateur, qui fait tout en elles. Du langage figuré des poètes, ces idées ont passé dans la théologie des païens, dont les théologiens furent les poètes. Ils ont supposé un art, une puissance, une sagesse, qu'ils ont nommé *numen*, dans les créatures même les plus privées d'intelligence : chez eux les fleuves ont été des dieux, et les fontaines des naïades : les bois, les montagnes ont eu leurs divinités particulieres : les fleurs ont eu Flore, et les fruits Pomone. Plus on contemple sans prévention toute la nature, plus on y découvre par-tout un fonds inépuisable de sagesse, qui est comme l'ame de l'univers.

Que s'ensuit-il de là? La conclusion vient d'elle-même. S'il faut tant de sagesse et de pénétration, dit Minutius Félix, même pour remarquer l'ordre et le dessein merveilleux de la structure du monde, combien à plus forte raison en a-t-il fallu pour le former! Si on admire tant les philosophes parcequ'ils découvrent une petite partie des secrets de cette sagesse qui

a tout fait, il faut être bien aveugle pour ne pas l'admirer elle-même.

Voilà le grand objet du monde entier, où Dieu, comme dans un miroir, se présente au genre humain. Mais les uns (je parle des philosophes) se sont évanouis dans leurs pensées; tout s'est tourné pour eux en vanité. A force de raisonner subtilement, plusieurs d'entre eux ont perdu même une vérité qu'on trouve naturellement et simplement en soi, sans avoir besoin de philosophie.

Les autres, enivrés par leurs passions, vivent toujours distraits. Pour appercevoir Dieu dans ses ouvrages, il faut au moins y être attentif. Les passions aveuglent à un tel point, non seulement les peuples sauvages, mais encore les nations qui semblent les mieux policées, qu'elles ne voient pas la lumiere même qui les éclaire. A cet égard, les Égyptiens, les Grecs et les Romains n'ont pas été moins aveuglés et moins abrutis que les sauvages les plus grossiers; ils se sont ensevelis comme eux dans les choses sensibles, sans remonter plus haut, et ils n'ont cultivé leur esprit que pour se flatter par de plus douces sensations, sans vouloir remarquer de quelle source elles venoient.

Ainsi vivent les hommes sur la terre : ne leur dites rien; ils ne pensent à rien, excepté à ce qui flatte leurs passions grossieres ou leur vanité : leurs ames s'appe-

santissent tellement, qu'ils ne peuvent plus s'élever à aucun objet incorporel : tout ce qui n'est point palpable, et qui ne peut être ni vu, ni goûté, ni entendu, ni senti, ni compté, leur semble chimérique. Cette foiblesse de l'ame, se tournant en incrédulité, leur paroît une force, et leur vanité s'applaudit de résister à ce qui frappe naturellement le reste des hommes. C'est comme si un monstre se glorifioit de n'être pas formé selon les regles communes de la nature; ou comme si un aveugle-né triomphoit de ce qu'il seroit incrédule pour la lumiere et pour les couleurs, que le reste des hommes apperçoit.

PRIERE A DIEU.

Ô mon Dieu! si tant d'hommes ne vous découvrent point dans ce beau spectacle que vous leur donnez de la nature entiere, ce n'est pas que vous soyez loin de chacun de nous. Chacun de nous vous touche comme avec la main; mais les sens, et les passions qu'ils excitent, emportent toute l'application de l'esprit. Ainsi, Seigneur, votre lumiere luit dans les ténebres, et les ténebres sont si épaisses, qu'elles ne la comprennent pas: vous vous montrez par-tout, et partout les hommes distraits négligent de vous appercevoir. Toute la nature parle de vous, et retentit de votre saint nom; mais elle parle à des sourds, dont

la surdité vient de ce qu'ils s'étourdissent toujours eux-mêmes. Vous êtes auprès d'eux, et au-dedans d'eux; mais ils sont fugitifs et errants hors d'eux-mêmes. Ils vous trouveroient, ô douce lumiere, ô éternelle beauté toujours ancienne et toujours nouvelle, ô fontaine des chastes délices, ô vie pure et bienheureuse de tous ceux qui vivent véritablement, s'ils vous cherchoient au-dedans d'eux-mêmes; mais les impies ne vous perdent qu'en se perdant. Hélas! vos dons qui leur montrent la main d'où ils viennent, les amusent jusqu'à les empêcher de la voir: ils vivent de vous, et ils vivent sans penser à vous: ou plutôt ils meurent auprès de la vie, faute de s'en nourrir; car quelle mort n'est-ce point de vous ignorer! Ils s'endorment dans votre sein tendre et paternel; et pleins des songes trompeurs qui les agitent pendant leur sommeil, ils ne sentent pas la main puissante qui les porte. Si vous étiez un corps stérile, impuissant et inanimé, tel qu'une fleur qui se flétrit, une riviere qui coule, une maison qui va tomber en ruine, un tableau qui n'est qu'un amas de couleurs pour frapper l'imagination, ou un métal inutile qui n'a qu'un peu d'éclat, ils vous appercevroient, et vous attribueroient follement la puissance de leur donner quelque plaisir, quoiqu'en effet le plaisir ne puisse venir des choses inanimées qui ne l'ont pas, et que vous en soyez l'unique source.

Si vous n'étiez donc qu'un être grossier, fragile et inanimé, qu'une masse sans vertu, qu'une ombre de l'être, votre nature vaine occuperoit leur vanité; vous seriez un objet proportionné à leurs pensées basses et brutales: mais parceque vous êtes trop au-dedans d'eux-mêmes, où ils ne rentrent jamais, vous leur êtes un Dieu caché; car ce fond intime d'eux-mêmes est le lieu le plus éloigné de leur vue, dans l'égarement où ils sont. L'ordre et la beauté que vous répandez sur la face de vos créatures sont comme un voile qui vous dérobe à leurs yeux malades. Quoi donc! la lumiere qui devroit les éclairer, les aveugle! et les rayons du soleil même empêchent qu'ils ne l'apperçoivent! Enfin, parceque vous êtes une vérité trop haute et trop pure pour passer par les sens grossiers, les hommes rendus semblables aux bêtes, ne peuvent vous concevoir: comme si l'homme ne connoissoit pas tous les jours la sagesse et la vertu, dont aucun de ses sens néanmoins ne peut lui rendre témoignage; car elles n'ont ni son, ni couleur, ni odeur, ni goût, ni figure, ni aucune qualité sensible. Pourquoi donc, ô mon Dieu, douter plutôt de vous que de ces autres choses très réelles et très manifestes dont on suppose la vérité certaine dans toutes les affaires les plus sérieuses de la vie, et lesquelles, aussi-bien que vous, échappent à nos foibles sens? Ô misere! ô nuit af-

freuse qui enveloppe les enfants d'Adam! ô monstrueuse stupidité! ô renversement de tout l'homme! l'homme n'a des yeux que pour voir des ombres, et la vérité lui paroît un fantôme: ce qui n'est rien est tout pour lui; ce qui est tout ne lui semble rien. Que vois-je dans toute la nature? Dieu, Dieu par-tout, et encore Dieu seul. Quand je pense, Seigneur, que tout l'être est en vous, vous épuisez et vous engloutissez, ô abîme de vérité, toute ma pensée; je ne sais ce que je deviens: tout ce qui n'est point vous disparoît, et à peine me reste-t-il de quoi me trouver encore moi-même. Qui ne vous voit point n'a rien vu; qui ne vous goûte point n'a jamais rien senti: il est comme s'il n'étoit pas; sa vie entiere n'est qu'un songe. Levez-vous, Seigneur, levez-vous; qu'à votre face vos ennemis se fondent comme la cire, et s'évanouissent comme la fumée. Malheur à l'ame impie qui, loin de vous, est sans Dieu, sans espérance, sans éternelle consolation! déja heureuse celle qui vous cherche, qui soupire, et qui a soif de vous! mais pleinement heureuse celle sur qui rejaillit la lumiere de votre face, dont votre main a essuyé les larmes, et dont votre amour a déja comblé les desirs! Quand sera-ce, Seigneur? Ô beau jour sans nuage et sans fin, dont vous serez vous-même le soleil, et où vous coulerez au travers de mon cœur comme un torrent

de volupté! A cette douce espérance, mes os tressaillent, et s'écrient: Qui est semblable à vous? Mon cœur se fond, et ma chair tombe en défaillance, ô Dieu de mon cœur, et mon éternelle portion!

FIN DE LA PREMIERE PARTIE.

TRAITÉ DE L'EXISTENCE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU.

SECONDE PARTIE.

DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU, tirée des idées intellectuelles.

CHAPITRE PREMIER.

Examen du doute universel.

Il me semble que la seule maniere d'éviter toute erreur est de douter sans exception de toutes les choses dans lesquelles je ne trouverai pas une pleine évidence. Je me défie donc de tous mes préjugés; la clarté avec laquelle j'ai cru jusqu'ici voir diverses choses n'est point une raison de les supposer vraies. Je me défie de tout ce qu'on appelle impression des sens, principes accoutumés, vraisemblances; je ne veux rien croire, s'il n'y a rien qui soit parfaitement cer-

tain; je veux que ce soit la seule évidence, et l'entiere certitude des choses qui me force à y acquiescer, faute de quoi je les laisserai au nombre des douteuses.

Cette regle posée, je ne compte plus sur aucun des êtres que j'ai cru jusqu'ici appercevoir autour de moi: peut-être ne sont-ils que des illusions. J'ai toujours reconnu qu'il y a un temps toutes les nuits où je crois voir ce que je ne vois point, et où je crois toucher ce que je ne touche pas; j'ai appellé ce temps le temps du sommeil: mais qui m'a dit que je ne suis pas toujours endormi, et que toutes mes perceptions ne sont pas des songes?

Si le sommeil dans un certain degré peut causer une illusion que la veille fait découvrir, qui est-ce qui me répondra que la veille elle-même n'est pas une autre espece de sommeil dans un autre degré, d'où je ne sors jamais, et dont aucun autre état ne me peut découvrir l'illusion? Quelle différence suppose-t-on entre un homme qui dort et un homme que la fievre met dans le délire? Celui qui dort ne rêve que pendant quelques heures; ensuite il s'éveille, et le réveil lui montre la fausseté de ses songes: celui qui est en délire fait des especes de songes pendant plusieurs jours; la guérison est pour lui ce que le réveil est pour l'autre; il n'apperçoit ses erreurs qu'après la fin de sa maladie. Voilà une illusion plus lon-

gue, mais qui a pourtant ses bornes, et qu'on découvre après qu'on n'y est plus.

Il y a d'autres illusions encore plus longues, et qui durent même toute la vie. Un insensé qui est incurable passera sa vie à croire voir ce qui n'est point devant ses yeux; jamais il ne s'appercevra de son illusion : c'est un songe de toute la vie qu'on fait les yeux ouverts, et sans être endormi. Comment pourrai-je m'assurer que je ne suis point dans ce cas? Celui qui y est ne croit pas y être; il se croit aussi sûr que moi de n'y être pas. Je ne crois pas plus fermement que lui voir ce qu'il me semble que je vois. Mais quoi! je n'en saurois pourtant douter dans la pratique, il est vrai; mais cet insensé dans la pratique ne peut non plus que moi douter de tout ce qu'il s'imagine voir, et qu'il ne voit pas.

Cette persuasion inévitable dans la pratique n'est donc point une preuve : peut-être n'est-elle en moi, non plus que dans cet insensé qu'une misere de ma condition, et un entraînement invincible dans l'erreur. Quoique celui qui songe ne puisse s'empêcher de croire ce que ses songes lui représentent, il ne s'ensuit pas que ses songes soient vrais. Quoiqu'un insensé ne puisse s'empêcher de se croire roi, et de penser qu'il voit ce qu'il ne voit point, il ne s'ensuit pas que sa royauté et tous les autres objets de son extra-

vagance soient véritables. Peut-être que dans le moment de ce que j'appelle la mort, j'éprouverai une espece de réveil qui me détrompera de tous les songes grossiers de cette vie, comme le réveil du matin me détrompe des songes de la nuit, ou comme la guérison d'un fou le désabuse des erreurs dont il a été le jouet pendant sa folie.

Une autre chose est peut-être encore possible, qui est que l'illusion que je vois plus longue dans un fou que dans un homme qui dort, soit encore plus longue et plus constante dans l'homme qui ne dort point ni n'extravague. Peut-être que dans la veille et dans le plus grand sang froid je suis le jouet d'une illusion qui ne se dissipera jamais, et que nul autre état ne me tirera de cette tromperie perpétuelle. Que ferai-je? du moins je veux tâcher de me préserver de l'illusion, en doutant un moment de tout. Est-ce un état sérieux et possible? ne seroit-ce point une folie pire que l'illusion même que je veux tâcher d'éviter? Il ne peut point y avoir de folie à n'assurer pas ce qu'on ne trouve point entièrement assuré. Si la pratique m'entraîne à supposer les choses dont je n'ai point de preuve évidente, je me regarderai comme un homme qu'un torrent entraîne toujours insensiblement, et qui se prend toujours, pour se retenir, aux branches des arbres plantés sur le rivage.

Un homme fort assoupi se fait violence pour vaincre le sommeil; mais le sommeil le surprend toujours, et aussitôt qu'il dort sa raison disparoît; il rêve, il fait des songes ridicules; dès qu'il s'éveille, il apperçoit son erreur et l'illusion de ses songes, dans lesquels néanmoins il retombe au bout de trois minutes. C'est peut-être ainsi que je suis entre la veille et le sommeil, entre un doute philosophique qui seul est raisonnable, et le songe trompeur de la vie commune.

Pour me défendre de cette illusion, au moins je tâcherai de temps en temps de me reprendre à ma regle immuable de n'admettre que ce qui est certain. Dans ce moment de retour au dedans de moi-même, je désavouerai tous mes jugements précipités, je me remettrai en suspens, et je me défierai autant de moi que de tout ce qu'il me semble qui m'environne.

Voilà ce qu'il faut faire, si je veux suivre la raison; elle ne doit croire que ce qui est certain, elle ne doit douter que de ce qui est douteux. Jusqu'à ce que je trouve quelque chose d'invincible par pure raison pour me montrer la certitude de tout ce qu'on appelle nature et univers, l'univers entier doit m'être suspect de n'être qu'un songe et une fable. Toute la nature n'est peut-être qu'un vain fantôme. Cet état de suspension, il est vrai, m'étonne et m'effraie; il me jette au dedans de moi dans une solitude profonde et pleine

d'horreur; il me gêne, il me tient comme en l'air : il ne sauroit durer, j'en conviens; mais il est raisonnable pour un moment. Ma pente à supposer les choses dont je n'ai point de preuve est semblable au goût des enfants pour les fables et les métamorphoses. On aime mieux supposer le mensonge que de se tenir dans cette violente suspension, pour ne se rendre qu'à la seule vérité exactement démontrée.

Ô raison, où me jettez-vous? où suis-je? que suis-je? Tout m'échappe; je ne puis me défendre de l'erreur qui m'entraîne, ni renoncer à la vérité qui me fuit. Jusques à quand serai-je dans le doute, qui est une espece de tourment? Ô abîmes de ténebres qui m'épouvantent! ne croirai-je jamais rien? croirai-je sans être assuré? qui me tirera de ce trouble?

Il me vient une pensée que je dois examiner : s'il y a un être de qui je tienne le mien, ne doit-il pas être bon et véritable? pourroit-il l'être s'il me trompoit et s'il ne m'avoit mis au monde que pour une illusion perpétuelle? Mais qui m'a dit qu'un être puissant, malin et trompeur, ne m'ait point formé? Qui est-ce qui m'a dit que je n'ai point été formé par le hasard dans un état qui porte l'illusion par lui-même? De plus, comment sais-je si je ne suis pas moi-même la cause volontaire de mon illusion? Pour éviter l'erreur, je suspendrai mon jugement, et je demeurerai un moment

dans le doute universel. C'est en voulant juger, que je m'expose à me tromper moi-même. Peut-être que celui qui m'a mis au monde ne m'y a mis que pour demeurer toujours dans le doute. Peut-être que j'abuse de ma raison, que je passe au delà des bornes qui me sont marquées, et que je me livre moi-même à l'erreur toutes les fois que je veux juger. Je ne jugerai donc plus; mais j'examinerai toutes choses en me défiant de moi-même et de celui qui m'a formé, supposé que j'aie été formé par un être supérieur à moi.

Dans cette incertitude, que je veux pousser aussi loin qu'elle peut aller, il y a une chose qui m'arrête tout court. J'ai beau vouloir douter de toutes choses; il m'est impossible de pouvoir douter si je suis. Le néant ne sauroit douter; et quand même je me tromperois, il s'ensuivroit par mon erreur même que je suis quelque chose, puisque le néant ne peut se tromper. Douter et se tromper, c'est penser. Ce moi qui pense, qui doute, qui craint de se tromper, qui n'ose juger de rien, ne sauroit faire tout cela, s'il n'étoit rien.

Mais d'où vient que je m'imagine que le néant ne sauroit penser? Je me réponds aussitôt à moi-même: c'est que qui dit néant, exclut sans réserve toute propriété, toute action, toute maniere d'être, et par conséquent la pensée; car la pensée est une maniere d'être et d'agir; cela me paroît clair. Mais peut-être que je

me contente trop aisément. Allons donc encore plus loin, et voyons précisément pourquoi cela me paroît clair.

Toute la clarté de ce raisonnement roule sur la connoissance que j'ai du néant, et sur celle que j'ai de la pensée. Je connois clairement que le néant ne peut rien, ne fait rien, ne reçoit rien, et n'a jamais rien: d'un autre côté je connois clairement que penser c'est agir, c'est faire, c'est avoir quelque chose : donc je connois clairement que la pensée actuelle ne peut jamais convenir au néant. C'est l'idée claire de la pensée qui me découvre l'incompatibilité qui est entre le néant et elle, parcequ'elle est une maniere d'être; d'où il s'ensuit que quand j'ai une idée claire d'une chose, il ne dépend plus de moi d'aller contre l'évidence de cette idée. L'exemple sur lequel je suis le montre invinciblement. Quelque violence que je me fasse, je ne puis parvenir à douter si ce qui pense en moi existe; il n'est donc question que d'avoir des idées bien claires comme celles que j'ai de la pensée; en les consultant on sera toujours déterminé à nier de la chose ce que son idée en exclut, et à affirmer de cette même chose ce que son idée renferme clairement.

Mais je parle d'idée et je ne sais ce que c'est. C'est quelque chose que je ne puis encore bien démêler: c'est une lumiere qui est en moi, qui n'est point moi-

même, qui me corrige, qui me redresse, qui m'empêche de me tromper, qui m'entraîne par son évidence, qui me frappe par sa lumiere : c'est une regle qui est au dedans de moi, de laquelle je ne puis juger, et par laquelle au contraire il faut que je juge de tout, si je veux juger : c'est une regle qui me force même à juger, comme il paroît par l'exemple de ce que j'examine maintenant; car il m'est impossible de m'abstenir de juger que je suis, puisque je pense; la clarté de l'idée que j'ai de la nécessité de l'existence de ce qui pense, me met dans une absolue impuissance de douter si je suis.

Ma regle de ne juger jamais pour ne me tromper pas ne peut donc me servir que dans les choses où je n'ai point d'idée claire : mais pour celles où j'ai une idée entièrement claire, cette clarté me force à juger malgré moi; je ne suis plus libre d'hésiter. Quand même cette clarté d'idée ne seroit qu'une illusion, il faut que je me livre à elle. Je pousse le doute aussi loin que je puis; mais je ne puis le pousser jusqu'à contredire mes idées claires. Qu'un autre encore plus incrédule et plus défiant que moi le pousse plus loin, je l'en défie; je le défie de douter sérieusement de son existence. Pour en douter il faudroit qu'il crût qu'on peut penser et n'être rien. La raison n'a que ses idées, elle n'a point en elle de quoi les combattre; il faudroit

qu'elle sortît d'elle-même, et qu'elle se tournât contre elle-même, pour se contredire. Quand même elle ne trouveroit point de quoi montrer la certitude de ses idées, elle n'a rien en elle qui puisse lui servir d'instrument pour ébranler ce que ses idées lui représentent. Il est vrai encore une fois qu'elle peut douter de ce que ses idées lui proposent comme douteux; ce doute, bien loin de combattre les idées, est au contraire une maniere très exacte de les suivre et de s'y soumettre : mais pour les choses qu'elles représentent clairement, on ne peut s'empêcher ni de les concevoir clairement, ni de les croire avec certitude.

Je conclus donc trois choses sur l'idée claire que j'ai de mon existence par ma pensée; la premiere est que nul homme de bonne foi ne peut douter contre une idée entièrement claire; la seconde, que quand même nos idées seroient trompeuses, elles nous entraîneroient invinciblement toutes les fois qu'elles auroient cette clarté parfaite; la troisieme, que nous n'avons rien en nous qui nous mette en droit de douter de la certitude de nos idées claires. Ce seroit douter sans savoir pourquoi : et ce doute n'auroit rien de vraisemblable; car toute l'étendue de notre raison, loin de nous révolter contre nos idées, ne consiste qu'à les consulter comme une regle supérieure et immuable.

Je sais bien que ceux qui se plaisent à douter confon-

dront toujours les idées entièrement claires avec celles qui ne le sont pas, et qu'ils se serviront d'exemples de certaines choses dont les idées sont obscures et laissent une entiere liberté d'opinion, pour combattre la certitude des idées claires sur lesquelles on n'est point libre de douter : mais je les convaincrai toujours par leur propre expérience, s'ils sont de bonne foi. Pendant qu'ils douteront de tout, je les défie de douter si ce qui doute en eux est un néant. Si la croyance que je suis parceque je doute est une erreur, non seulement c'est une erreur sans remede, mais encore une erreur de laquelle la raison n'a aucun prétexte de se défier.

Ce qui résulte de tout ceci est qu'il faut bien se garder de prendre une idée obscure pour une idée claire, ce qui fait la précipitation des jugements et l'erreur; mais aussi qu'on ne doit et qu'on ne peut jamais sérieusement hésiter sur les choses que nos idées renferment clairement.

Ce que je viens de dire est peut-être une espece de lueur qui se présente à moi dans cet abîme de ténebres où je suis enfoncé; ce n'est peut-être point encore un vrai jour. Quelque envie que j'aie de voir la lumiere, j'aime encore mieux la plus affreuse obscurité, qu'une lumiere fausse. Plus la vérité est précieuse, plus je crains de trouver ce qui lui ressemble-

roit, et qui ne seroit pas elle-meme. Ô vérité, si vous êtes quelque chose qui puisse m'entendre et me voir, écoutez mes desirs ; voyez la préparation de mon cœur ; ne souffrez pas que je prenne votre ombre pour vous-même ; soyez jalouse de votre gloire ; montrez-vous, il me suffira de vous voir : c'est pour vous autant que pour moi que je vous veux. Jusques à quand m'échapperez-vous ?

Mais que dis-je ? peut-être que la vérité ne sauroit m'entendre. Il est vrai que ma raison ne me fournit aucun sujet de douter sur mes idées claires : mais que sais-je si ma raison elle-même n'est point une fausse mesure pour mesurer toutes choses ? qui m'a dit que cette raison n'est point elle-même une illusion perpétuelle de mon esprit séduit par un esprit puissant et trompeur qui est supérieur au mien ? Peut-être que cet esprit me représente comme clair ce qui est le plus absurde. Peut-être que le néant est capable de penser, et qu'en pensant je ne suis rien. Peut-être qu'une même chose peut tout ensemble exister et n'exister pas. Peut-être que la partie est aussi grande que le tout. Me voilà rejetté dans une étrange incertitude ; et il ne m'est pas même permis d'avoir impatience d'en sortir, quelque violent que soit cet état, puisque mon impatience seroit une mauvaise disposition pour connoître la vérité. Examinons donc tranquillement ce que je viens de dire.

Je fais une extrême différence entre mes opinions libres et variables, et mes idées claires que je ne suis jamais libre de changer : si elles étoient fausses, il me seroit impossible de les redresser, et alors je suis sans ressource dévoué à l'erreur. Ceux mêmes qui m'accuseront de me tromper, si c'est une tromperie, sont dans la nécessité de se tromper toujours aussi-bien que moi. Cette erreur, telle qu'on la suppose, n'est point un accident; c'est un état fixe où nous sommes nés : c'est leur nature, c'est la mienne. Cette raison qui nous trompe n'est point une inspiration étrangere, ni quelque chose du dehors qui vienne porter la séduction au dedans de nous, ou qui nous pousse pour nous égarer : cette raison trompeuse est nous-mêmes; et s'il est vrai que nous soyons quelque chose, nous sommes précisément cette raison qui se trompe, puisque cette raison est le fonds de notre nature même.

Il faudroit que l'esprit supérieur qui nous tromperoit nous eût donné lui-même une nature fausse, toute tournée à l'erreur et incapable de la vérité; il faudroit qu'il nous eût donné, pour ainsi dire, une raison à l'envers, et qui s'attacheroit toujours au contre-pied de la vérité. Un esprit qui auroit fait le mien de la sorte seroit non seulement supérieur, mais tout-puissant; car un esprit qui fait des esprits, qui les fait de rien, qui ne trouve rien de fait en eux, mais qui

y fait et qui y met tout suivant son dessein, et qui fait à son gré une raison qui n'est point raison, une raison qui renverse la raison même, doit être un esprit tout-puissant. Il faut qu'il soit créateur et qu'il ait fait son ouvrage de rien : s'il avoit fait son ouvrage de quelque chose, il auroit été assujetti à cette chose dont il se seroit servi dans sa production : ce qu'il auroit trouvé déja fait, auroit été dans la regle droite et primitive de la simple nature. Mais pour faire en sorte que tout ce qui est en nous et que tout nous-mêmes ne soit qu'erreur et illusion, il faut, pour ainsi dire, qu'il n'ait rien pris dans la nature, et qu'il ait formé tout exprès de rien un être tout nouveau qui soit l'antipode de la vraie raison. N'est-ce pas être créateur? n'est-ce pas être tout-puissant? j'ose même dire qu'il seroit plus que tout-puissant.

Je conçois que l'être et la vérité sont la même chose; en sorte qu'une chose n'est qu'autant qu'elle est vraie, et qu'elle n'est vraie qu'autant qu'elle est. L'être intelligent, suivant cette regle, n'a d'être qu'autant qu'il a d'intelligence : donc si un esprit n'étoit point intelligent, il ne pourroit pas être; car il n'a d'autre être que son intelligence. Mais l'intelligence elle-même, qui est-elle? Qui dit intelligence, dit essentiellement la connoissance de quelque vérité. Le pur néant ne sauroit être l'objet de l'intelligence; on ne le con-

çoit point; on n'en a point d'idée; il ne peut se représenter à l'esprit. Si donc il n'y avoit dans toute la nature rien de vrai ni de réel qui répondît à nos idées, notre intelligence elle-même, et par conséquent notre être, n'auroit rien de réel.

Comme nous ne connoîtrions rien de véritable hors de nous ni en nous, nous ne serions aussi rien de véritable nous-mêmes; nous serions un néant qui doute; nous serions un néant qui ne peut s'empêcher de se tromper, parcequ'il ne peut s'empêcher de juger; un néant qui agit toujours, qui pense et qui repense sans cesse sur sa pensée; un néant qui se replie sur lui-même; un néant qui se cherche, qui se trouve, et enfin qui s'échappe à soi-même. Quel étrange néant! C'est ce néant monstrueux qu'un esprit supérieur tromperoit. N'est-ce pas être plus que tout-puissant, d'agir sur le néant comme sur quelque chose de vrai et de réel? Bien plus, quel prodige de faire que le néant agisse, qu'il se croie quelque chose, et qu'il se dise à lui-même comme à quelqu'un : je pense, donc je suis! Mais non, peut-être que je pense sans exister, et que je me trompe sans être sorti du néant.

Si cet esprit est tout-puissant, il ne peut donc m'avoir donné l'être qu'autant qu'il m'aura donné la vraie intelligence; car il n'y a que le réel et le véritable qui soit intelligible. Ainsi, supposé que je sois quelque

chose et quelque chose d'intelligent, un créateur tout-puissant n'a pu me créer qu'en me rendant intelligent de la vérité. Il n'est pas question de savoir s'il a voulu me tromper ou non : il a bien pu me donner une intelligence bornée, et l'exclure de connoître les vérités infinies; mais il n'a pu me donner quelque degré d'être intelligent, sans me donner aussi quelque degré d'intelligence de la vérité. La raison est, comme je l'ai déja dit plusieurs fois, que le néant est aussi incapable d'être connu, qu'il est incapable de connoître. Si je pense, il faut que je sois quelque chose, et il faut que ce que je pense soit quelque chose aussi.

Ce que je dis d'un être tout-puissant, il faut à plus forte raison le dire du hasard. Supposé même que le hasard pût former un être intelligent, et faire, par un assemblage fortuit, que ce qui ne pensoit point commençât à penser; du moins il ne pourroit pas faire qu'un être qui penseroit, pensât sans penser rien de vrai; car le mensonge est un néant, et le néant n'est point l'objet de la pensée. On ne peut penser qu'à l'être, et à ce qui est vrai; car l'être et la vérité sont la même chose. On peut bien se tromper en partie, en joignant sans raison des êtres séparés; mais cette erreur est mélangée de vérité, et il est impossible de se tromper en tout : ce seroit ne plus penser; car la pensée ne subsisteroit plus, si elle portoit entièrement

à faux, et si elle n'avoit aucun objet réel et véritable.

Tout se réduit donc à ce désespoir absolu et à ce naufrage universel de la raison humaine, de dire : une même chose peut tout ensemble être et n'être pas; penser et n'être rien; penser et ne penser rien : ou bien il faut conclure qu'un premier être, quoique tout-puissant, n'a pu nous donner l'intelligence à quelque degré, sans nous donner en même temps quelque portion de vérité intelligible pour objet de notre pensée.

Je sais bien qu'après ce raisonnement il reste toujours à savoir si nous pouvons penser sans être, et si une chose peut tout ensemble être et n'être pas : mais au moins il est manifeste que, si ces deux choses sont incompatibles, un premier être par sa toute-puissance n'a pu nous créer intelligents dans une entiere privation de la vérité.

D'ailleurs, si cet être supérieur est créateur et tout-puissant, il faut qu'il soit infiniment parfait; il ne peut être par lui-même et pouvoir tirer quelque chose du néant, sans avoir en soi la plénitude de l'être, puisque l'être, la vérité, la bonté, la perfection, ne peuvent être qu'une même chose. S'il est infiniment parfait, il est infiniment vrai; s'il est infiniment vrai, il est infiniment opposé à l'erreur et au mensonge. Cependant s'il avoit fait ma raison fausse et incapable de

connoître la vérité, il l'auroit faite essentiellement mauvaise, et par conséquent il seroit mauvais lui-même; il aimeroit l'erreur; il en seroit la cause volontaire; et en me créant il n'auroit eu d'autre fin que l'illusion et la tromperie: il faut donc ou qu'il soit incapable de me créer de la sorte, ou qu'il n'existe point.

Je vois bien par mes songes que je puis avoir été créé pour être quelquefois dans une illusion passagere. Cette illusion est plutôt une suspension de ma raison qu'une véritable erreur. Pendant cette illusion je n'ai rien de libre : un moment après il me vient des pensées nettes, précises et suivies, qui sont supérieures à celles du songe, et qui les font évanouir. Ainsi cet état est bien appellé du nom d'illusion passagere, et d'impuissance de raisonner de suite. Mais si l'état de la veille me trompoit de même, ce seroit une chose bien différente : ma raison seroit essentiellement fausse, parceque toutes mes idées qui sont le fonds de ma raison même, et qui sont immuables en moi, feroient le contre-pied de la véritable raison; ce seroit une erreur de nature et essentielle, de laquelle rien ne pourroit me tirer; il faudroit faire de moi un autre moi-même, et anéantir toutes mes idées pour me faire concevoir la moindre vérité; ou, pour mieux dire, cette nouvelle créature qui commenceroit à avoir quelque vérité, ne seroit rien moins que moi-même;

elle seroit plutôt une nouvelle créature produite en ma place après mon anéantissement.

Je comprends bien qu'un être créateur et infiniment parfait peut quelquefois suspendre pour un peu de temps ma raison, en me donnant des perceptions confuses qui s'effacent et se perdent les unes dans les autres, comme je l'éprouve dans mes songes. Ces erreurs passageres, si on peut les nommer ainsi, sont bientôt corrigées par les pensées fixes, et par les réflexions de la veille. Je ne sais même si on peut dire que je fasse aucun véritable jugement, ni par conséquent que je tombe réellement dans l'erreur pendant que je dors. J'avoue qu'à mon réveil il me semble que pendant mes songes j'ai jugé, j'ai raisonné, j'ai craint, j'ai espéré, j'ai aimé, j'ai haï, en conséquence de mes jugements; mais peut-être que mes jugements, non plus que les actes de ma volonté, n'ont point été véritables pendant que je dormois. Il peut se faire que des images empreintes dans mon cerveau pendant la journée se sont réveillées la nuit par le cours fortuit des esprits. Ces images de mes pensées et de mes volontés de la veille étant ainsi excitées, ont fait une nouvelle trace qui a été accompagnée de perceptions confuses, et de sensations passageres, sans aucune réflexion ni jugement formel. A mon réveil je puis appercevoir ces nouvelles traces des images faites pen-

dant la veille, et croire que j'y ai joint dans mon songe les jugements qu'elles présentent, quoique je ne les aie pas joints réellement pendant mon sommeil. Le souvenir n'est apparemment que la perception des traces déja faites : ainsi quand j'apperçois à mon réveil les traces renouvellées en dormant, je rappelle les jugements du jour, dont les images du songe de la nuit sont composées ; et par conséquent je puis bien croire me souvenir que j'ai jugé en dormant, quoique je n'aie aucun jugement réel.

De plus, quand même j'aurois jugé et me serois réellement trompé pendant mes songes, je ne serois point surpris qu'un être infiniment parfait et véritable eût permis que je me trompasse pendant que je dors. Ces erreurs n'influent dans aucune action libre et raisonnable de ma vie ; elles ne me font faire rien de méritoire ni de déméritoire ; elles ne sont ni un abus de la raison, ni une opposition fixe à la vérité ; elles sont bientôt redressées par les jugements que je fais quand je veille, et qui sont suivis d'une volonté libre.

Je comprends que le premier être peut vouloir tirer la vérité de l'erreur, comme tirer le bien du mal, en permettant que par la suspension des esprits je fasse en dormant des songes trompeurs. Par cette expérience il me montre de grandes vérités ; car qu'y a-t-il

de plus propre à montrer la foiblesse de ma raison et le néant de mon esprit, que d'éprouver cet égarement périodique et inévitable de mes pensées? C'est un délire réglé qui tient près du tiers de ma vie, et qui m'avertit, pour les deux autres tiers, que je dois me défier de moi et rabaisser mon orgueil : il m'apprend que ma raison même n'est pas à moi en propre, qu'elle m'est prêtée et retirée tour à tour, sans que je puisse ni la retenir quand elle m'échappe, ni la rappeller quand elle est absente, ni résister à l'illusion que son absence cause en moi, ni même avoir par mon industrie aucune part à son retour.

Voilà un temps d'erreur bien employé, s'il me mene tout droit à me connoître et à me faire remonter à une sagesse sans laquelle la mienne n'est que folie. Mais quelle comparaison peut-on faire de cette illusion si passagere et si utile, avec un état d'erreur d'où rien ne me pourroit tirer, et où ma raison la plus évidente seroit par elle-même un fonds inépuisable de séduction et de mensonge? Une nature et une essence toute d'erreur, qui seroit un néant de raison, une nature toute fausse et toute mauvaise, ou, pour mieux dire, qui ne seroit point une nature positive, mais un absolu néant en toute maniere, ne peut jamais être l'ouvrage d'un créateur tout bon, tout véritable et tout-puissant.

Voilà ce que ma raison me représente sur elle-même, et voilà ce que je trouve, ce me semble, clairement toutes les fois que je la consulte. Le doute universel et absolu dans lequel je m'étois retranché, n'est-il pas plus sûr? Nullement; car on se trompe autant à douter lorsqu'il ne faudroit plus douter. Douter, c'est juger qu'il ne faut rien croire. Supposé qu'il faille croire quelque chose, et que j'hésite mal-à-propos, je me trompe en doutant de tout, et je suis en demeure à l'égard de la vérité qui se présente à moi. Que ferai-je? La derniere espérance m'est arrachée; il ne me reste pas même la triste consolation d'éviter l'erreur en me retranchant dans le doute. Où suis-je? que suis-je? où est-ce que je vais? où m'arrêterai-je? Mais comment puis-je m'arrêter? Si je renonce à ma raison, et si elle m'est suspecte en ce qu'elle me présente de plus clair, je suis réduit à cette extrémité de douter si une même chose peut tout ensemble être et n'être pas; je ne puis me prendre à rien pour m'arrêter.

Dans une pente si effroyable, il faut que je tombe jusqu'au fond de cet abîme. Encore si je pouvois y demeurer! mais cet abîme où je suis tombé me repousse, et le doute me paroît aussi sujet à l'erreur que mes anciennes opinions. Si un être tout-puissant, infiniment bon et véritable, m'a fait pour connoître la

vérité par la raison droite qu'il m'a donnée, je suis inexcusable de m'aveugler moi-même par un doute capricieux, et mon doute universel est un monstre : si au contraire ma raison est fausse, je ne laisse pas d'être excusable en la suivant; car que puis-je faire de mieux que de me servir fidèlement de tout ce qui est en moi, pour tâcher d'aller droit à la vérité? M'est-il permis de me défier. sans aucun fondement ni intérieur ni extérieur, de tout ce qui me paroît également dans tous les temps, raison, certitude, évidence? Il vaut donc mieux suivre cette évidence qui m'entraîne nécessairement, qui ne peut m'être suspecte d'aucun côté, qui est conforme à tout ce que je puis concevoir de l'être tout-puissant qui peut m'avoir fait, enfin contre laquelle je ne saurois trouver aucun fondement de doute solide, que de me livrer au doute vague qui peut être lui-même une erreur et une hésitation de mon foible esprit qui demeure incertain, faute de savoir saisir la vérité par une vue ferme et constante.

Me voilà donc enfin résolu à croire que je pense, puisque je doute; et que je suis, puisque je pense: car le néant ne sauroit penser, et une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas. Ces vérités que je commence à connoître, et dont la découverte a tant coûté à mon esprit, sont en bien petit nombre. Si j'en demeure là, je ne connois dans toute la nature que

moi seul, et cette solitude me remplit d'horreur. De plus, si je me connois, je ne me connois guere. Il est vrai que je suis quelque chose qui se connoît soi-même, et dont la nature est de connoître : mais d'où est-ce que je viens? est-ce du néant que je suis sorti? ou bien ai-je toujours été? qui est-ce qui a pu commencer en moi la pensée? ce qu'il me semble voir autour de moi est-il quelque chose? Ô vérité, vous commencez à luire à mes yeux. Je vois poindre un foible rayon de la lumiere naissante sur l'horison au milieu d'une profonde et affreuse nuit : achevez de percer mes ténebres; débrouillez peu à peu le chaos où je suis enfoncé. Il me semble que mon cœur est droit devant vous; je ne crains que l'erreur; je crains autant de résister à l'évidence, et de ne pas croire ce qui mérite d'être cru, que de croire trop légèrement ce qui est incertain. Ô vérité, venez à moi, montrez-vous toute pure; que je vous voie, et je serai rassasié en vous voyant.

Tous mes soins pour douter ne me peuvent donc plus empêcher de croire certainement plusieurs vérités. La premiere est que je pense quand je doute. La seconde, que je suis un être pensant, c'est-à-dire, dont la nature est de penser; car je ne connois encore que cela de moi. La troisieme, d'où les deux autres premieres dépendent, est qu'une même chose ne peut

tout ensemble exister et n'exister pas; car si je pouvois tout ensemble être et n'être pas, je pourrois aussi penser et n'être pas. La quatrieme, que ma raison ne consiste que dans mes idées claires, et qu'ainsi je puis affirmer d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans l'idée de cette chose-là; autrement je ne pourrois conclure que je suis puisque je pense.

Ce raisonnement n'a aucune force, qu'à cause que l'existence est clairement renfermée dans l'idée de la pensée. Penser est une action et une maniere d'être; donc il est évident par cet exemple, qu'on peut assurer d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans son idée : hésiter encore là-dessus, ce n'est plus exactitude et force d'esprit pour douter de ce qui est douteux; c'est légèreté et irrésolution; c'est inconstance d'un esprit flottant qui ne sait rien saisir par un jugement ferme, qui n'embrasse ni ne suit rien, à qui la vérité connue échappe, et qui se laisse ébranler contre ses plus parfaites convictions, par toutes sortes de pensées vagues.

Ce fondement immobile étant posé, je me réjouis de connoître quelque vérité; c'est là mon véritable bien : mais je suis bien pauvre; mon esprit se trouve rétréci dans quatre vérités; je n'oserois passer au-delà sans craindre de tomber dans l'erreur. Ce que je connois n'est presque rien; ce que j'ignore est infini : mais

peut-être que je tirerai insensiblement du peu que je connois déja, quelque nouvelle connoissance de cet infini qui m'est jusqu'ici inconnu.

Je connois ce que j'appelle moi, qui pense et à qui je donne le nom d'esprit. Hors de moi je ne connois encore rien; je ne sais encore s'il y a d'autre esprit que le mien, ni s'il y a des corps. Il est vrai que je crois appercevoir un corps, c'est-à-dire une étendue qui m'est propre, que je remue comme il me plaît, et dont les mouvements me causent de la douleur ou du plaisir. Il est vrai aussi que je crois voir d'autres corps à-peu-près semblables au mien, dont les uns se meuvent et les autres sont immobiles autour de moi; mais je me tiens ferme à ma regle inviolable, qui est de suspendre mon jugement sur les choses que je ne connois pas encore évidemment.

Non seulement tous ces corps qu'il me semble appercevoir, tant le mien que les autres, mais encore tous les esprits qui me paroissent en société avec moi, qui me communiquent leurs pensées, et qui sont attentifs aux miennes; tous ces êtres, dis-je, peuvent n'avoir rien de réel, et n'être qu'une pure illusion qui se passe toute entiere au dedans de moi seul : peut-être suis-je moi seul toute la nature. N'ai-je pas l'expérience que quand je dors je crois voir, entendre, toucher, flairer, goûter, ce qui n'est point et ne sera ja-

mais. Tout ce qui me frappe pendant mon songe, je le porte au dedans de moi, et au dehors il n'y a rien de vrai. Ni les corps que je m'imagine sentir, ni les esprits que je me représente en société de pensée avec le mien, ne sont ni esprits ni corps; ils ne sont, pour ainsi dire, que mon erreur. Qui me répondra, encore une fois, qui m'assurera que ma vie entiere ne soit point un songe et un charme que rien ne peut rompre? Il faut donc par nécessité suspendre encore mon jugement sur tous ces êtres qui me sont suspects de fausseté.

Étant ainsi comme repoussé par tout ce que je m'imagine connoître au dehors de moi, je rentre au dedans, et je suis encore étonné dans cette solitude au fond de moi-même : je me cherche, je m'étudie, je vois bien que je suis; mais je ne sais, ni comment je suis, ni si j'ai commencé à être, ni par où j'ai pu exister. Ô prodige! je ne suis sûr que de moi-même; et ce moi où je me renferme, m'étonne, me surpasse, me confond, et m'échappe dès que je prétends le tenir. Me suis-je fait moi-même? Non; car pour faire il faut être; le néant ne fait rien : donc pour me faire il auroit fallu que j'eusse été avant que d'être, ce qui est une manifeste contradiction. Ai-je toujours été? suis-je par moi-même? Il me semble que je n'ai pas toujours été; je ne connois mon être que par la pensée, et je suis un être pensant.

Si j'avois toujours été, j'aurois toujours pensé; si j'avois toujours pensé, ne me souviendrois-je point de mes pensées? Ce que j'appelle mémoire, c'est ce qui fait connoître ce que l'on a pensé autrefois. Mes pensées se replient sur elles-mêmes; en sorte qu'en pensant je m'apperçois que je pense, et ma pensée se connoît elle-même; il m'en reste une connoissance après même qu'elle est passée, qui fait que je la trouve quand il me plaît, et c'est ce que j'appelle souvenir. Il y a donc bien de l'apparence que si j'avois toujours pensé, je m'en souviendrois.

Il peut néanmoins se faire que quelque cause inconnue et étrangere, quelque être puissant et supérieur au mien, auroit agi sur le mien pour lui ôter la perception de ses pensées anciennes, et auroit produit en moi ce que j'appelle oubli. J'éprouve en effet que quelques-unes de mes pensées m'échappent, en sorte que je ne les retrouve plus. Il y en a même quelques unes qui se perdent tellement, qu'à cet égard-là je ne pense point avoir jamais pensé.

Mais quel seroit cet être étranger et supérieur au mien qui auroit empêché ma pensée de se replier ainsi sur elle-même et de s'appercevoir de son existence, comme elle le fait naturellement? Dans cette incertitude je suspens mon jugement suivant ma regle, et je me tourne d'un autre côté par un chemin plus court.

Suis-je par moi-même, ou suis-je par autrui? Si je suis par moi-même, il s'ensuit que j'ai toujours été; car je porte, pour ainsi dire, au-dedans de moi essentiellement la cause de mon existence : ce qui me fait exister aujourd'hui a dû me faire exister éternellement et d'une maniere immuable. Si au contraire je suis par autrui d'une maniere variable et empruntée, cet autrui, quel qu'il soit, m'a fait passer du néant à l'être.

Qui dit un passage du néant à l'être, dit une succession dans laquelle on commence à être, et où le néant précede l'existence. Tout consiste donc à examiner si je suis par moi-même, ou non.

Pour faire cet examen, je ne puis manquer en m'attachant à une de mes principales regles qui est comme la clef universelle de toute vérité; qui est de consulter mes idées et de n'affirmer que ce qu'elles renferment clairement.

Pour démêler ceci, j'ai besoin de rassembler certaines choses qui me paroissent claires. L'être, la vérité, la bonté ne sont qu'une même chose; en voici la preuve. La bonté et la vérité ne peuvent convenir au néant; car le néant ne peut jamais être ni vrai ni bon à aucun degré : donc la vérité et la bonté ne peuvent convenir qu'à l'être. Pareillement l'être ne peut convenir qu'à ce qui est vrai; car ce qui est entièrement faux, n'est rien; et ce qui est faux en partie,

n'existe aussi qu'en partie. Il en est de même de la bonté : ce qui n'est qu'un peu bon, n'a qu'un peu d'être; ce qui est meilleur, est davantage; ce qui n'a aucune bonté, n'a aucun être. Le mal n'est rien de réel; il n'est que l'absence du bien, comme une ombre n'est qu'une absence de la lumiere.

Il est vrai qu'il y a certaines choses très réelles et très positives que l'on nomme mauvaises, non à cause de leur nature réelle et véritable qui est bonne en elle-même, en tout ce qu'elle contient, mais par la privation de certains biens qu'elles devroient avoir et qu'elles n'ont pas. Je ne saurois donc me tromper en croyant que la vérité et la bonté ne sont que l'être. La bonté et la vérité étant réelles, et n'y ayant point d'autre réalité que l'être, il s'ensuit clairement qu'être vrai, être bon, être simplement, c'est la même chose : mais comme je puis concevoir qu'une chose soit plus ou moins, je la puis concevoir aussi plus ou moins vraie, plus ou moins bonne.

CHAPITRE II.

Preuves métaphysiques de l'existence de Dieu.

PREMIERE PREUVE.

Idée de l'être qui existe par lui-même.

Ces principes posés, je reviens à l'être qui seroit par lui-même, et je trouve qu'il seroit dans la suprême perfection. Ce qui a l'être par soi, est éternel et immuable ; car il porte toujours également dans son propre fonds la cause et la nécessité de son existence. Il ne peut rien recevoir de dehors : ce qu'il recevroit de dehors ne pourroit jamais faire une même chose avec lui, ni par conséquent le perfectionner; car ce qui est d'une nature communiquée et variable, ne peut jamais faire un même être avec ce qui est par soi et incapable de changements : la distance et la disproportion entre de telles parties seroit infinie; donc elles ne pourroient jamais entre elles composer un vrai tout. On ne peut donc rien ajouter à sa vérité, à sa bonté et à sa perfection; il est par lui-même tout ce qu'il peut être, et il ne peut jamais être moins que ce qu'il est. Être ainsi, c'est exister au suprême degré de l'être, et par conséquent au suprême degré de vérité et de perfection.

Donnez-moi un être communiqué et dépendant, et concevez-le à l'infini aussi parfait qu'il vous plaira, il demeurera toujours infiniment au-dessous de celui qui est par lui-même. Quelle comparaison entre un être emprunté, changeant, susceptible de perdre et de recevoir, qui est sorti du néant, et qui est prêt à y retomber, avec un être nécessaire, indépendant, immuable, qui ne peut dans son indépendance rien recevoir d'autrui, qui a toujours été, qui sera toujours, et qui trouve en soi tout ce qu'il doit être?

Puisque l'être qui est par lui-même, surpasse tellement la perfection de tout être créé qu'on puisse concevoir en montant jusqu'à l'infini, il s'ensuit qu'un être qui est par lui-même, est au suprême degré d'être, et par conséquent infiniment parfait dans son essence.

Il reste à savoir si ce que j'appelle moi, qui pense, qui raisonne, et qui se connoît soi-même, est cet être immuable qui subsiste par lui-même, ou non. Ce que j'appelle moi, ou mon esprit, est infiniment éloigné de l'infinie perfection. J'ignore, je me trompe, je me détrompe, du moins je m'imagine me détromper; je doute, et souvent le doute, qui est une imperfection, est le meilleur parti pour moi. Quelquefois j'aime mes erreurs, je m'y obstine, et je crains de m'en détromper; je tombe dans la mauvaise foi,

et je dis le contraire de ce que je pense; je reçois l'instruction d'autrui; on me reprend, on a raison de me reprendre; je reçois donc la vérité d'autrui. Mais ce qui est bien plus encore; je veux, je ne veux pas; ma volonté est variable, incertaine, contraire à elle-même.

Puis-je me croire souverainement parfait parmi tant de changements et de défauts, parmi tant d'ignorances et d'erreurs involontaires et même volontaires? S'il est manifeste que je ne suis point infiniment parfait, il est manifeste aussi que je ne suis point par moi-même. Si je ne suis point par moi-même, il faut que je sois par autrui; car j'ai déja reconnu clairement que je n'ai pu me produire moi-même. Si je suis par autrui, il faut que cet autrui qui m'a fait passer du néant à l'être, soit par lui-même, et par conséquent infiniment parfait. Ce qui fait passer une chose du néant à l'être, non seulement doit avoir l'être par soi-même, mais encore une puissance infinie de le communiquer; car il y a une distance infinie depuis le néant jusqu'à l'existence. Si quelque chose pouvoit ajouter à l'infini, il faut avouer que la fécondité de créer ajouteroit infiniment à la perfection infinie de l'être qui est par lui-même : donc cet être qui est par lui-même et par qui je suis, est infiniment parfait, et c'est ce qu'on appelle Dieu.

Toutes ces propositions sont claires, et rien ne me peut arrêter dans leur enchaînement. Car de quoi douterai-je? N'est-il pas vrai que ce qui est par soi-même, est pleinement et parfaitement? c'est sans doute, s'il est permis de parler ainsi, le plus être de tous les êtres, et par conséquent infiniment parfait. Mon esprit n'est donc point par soi-même; car il n'est point dans cette infinie perfection; en le reconnoissant, je ne dois point craindre de me tromper, et je me tromperois bien grossièrement, si peu que j'en doutasse. Il est donc indubitable que je ne suis point par moi-même, et que je suis par autrui.

Encore une fois, cet autrui, s'il est lui-même sorti du néant, n'a pu m'en tirer. Ce qui n'a l'être que par autrui, ne peut le garder par soi-même, bien loin de le pouvoir donner à qui ne l'a pas. Faire que ce qui n'étoit pas commence à être, c'est disposer de l'être en propre, et avoir la puissance infinie; car on ne peut concevoir nulle puissance infinie en aucun degré qui ne soit au-dessous de celle-là. Donc l'être par qui je suis, est au suprême degré d'être et de puissance; il est infiniment parfait, et je ne vois plus rien qui me donne le moindre prétexte de doute.

Voilà donc enfin le premier rayon de vérité qui luit à mes yeux. Mais quelle vérité? celle du premier être. Ô vérité plus précieuse elle seule que toutes les

autres ensemble que je puis découvrir! vérité qui me tient lieu de toutes les autres! Non, je n'ignore plus rien, puisque je connois ce qui est tout; et que tout ce qui n'est pas lui, n'est rien. Ô vérité universelle, infinie, immuable, c'est donc vous-même que je connois; c'est vous qui m'avez fait, et qui m'avez fait par vous-même! Je serois comme si je n'étois pas, si je ne vous connoissois point. Pourquoi vous ai-je si long-temps ignorée? Tout ce que j'ai cru voir sans vous n'étoit point véritable; car rien ne peut avoir aucun degré de vérité que par vous seule, ô vérité premiere! Je n'ai vu jusqu'ici que des ombres; ma vie entiere n'a été qu'un songe. J'avoue que je connois jusqu'à présent peu de vérités; mais ce n'est pas la multitude que je cherche.

Ô vérité précieuse! ô vérité féconde! ô vérité unique! en vous seule je trouve tout, et ma curiosité s'épuise; de vous sortent tous les êtres comme de leur source. En vous je trouve la cause immédiate de tout: votre puissance qui est sans bornes m'absorbe tout entier dans sa contemplation. Je tiens la clef de tous les mysteres de la nature, dès que je découvre son auteur. Ô merveille qui m'explique toutes les autres! vous êtes incompréhensible; mais vous me faites tout comprendre : vous êtes incompréhensible, et je m'en réjouis. Votre infini m'étonne et m'accable, c'est ma

consolation; je suis ravi que vous soyez si grand que je ne puisse vous voir tout entier; c'est à cet infini que je vous reconnois pour l'être qui m'a tiré du néant. Mon esprit succombe sous tant de majesté; heureux de baisser les yeux, ne pouvant soutenir par mes regards l'éclat de votre gloire.

SECONDE PREUVE.

Idée de l'être infini.

Toutes les choses que j'ai déja remarquées me font voir que j'ai en moi l'idée de l'infini et d'une infinie perfection. Il est vrai que je ne saurois épuiser l'infini ni le comprendre, c'est-à-dire, le connoître autant qu'il est intelligible. Je ne dois pas m'en étonner; car j'ai déja reconnu que mon intelligence est finie; par conséquent elle ne sauroit égaler ce qui est infiniment intelligible. Il est néanmoins constant que j'ai une idée précise de l'infini; je discerne très nettement ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas; je n'hésite jamais à en exclure toutes les propriétés des nombres et des quantités finies. L'idée même que j'ai de l'infini n'est ni confuse ni négative; car ce n'est point en excluant indéfinitivement toutes bornes, que je me représente l'infini. Qui dit borne, dit une négation toute simple; au contraire, qui nie cette négation, affirme quelque chose de très positif. Donc

le terme d'infini, quoiqu'il paroisse dans ma langue un terme négatif, et qu'il veuille dire non fini, est néanmoins très positif.

C'est le mot de fini, dont le vrai sens est très négatif. Rien n'est si négatif qu'une borne; car qui dit borne, dit négation de toute étendue ultérieure. Il faut donc que je m'accoutume à regarder toujours le terme de fini comme étant négatif : par conséquent celui d'infini est très positif. La négation redoublée vaut une affirmation; d'où il s'ensuit que la négation absolue de toute négation est l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir, et la suprême affirmation : donc le terme d'infini est infiniment affirmatif par sa signification, quoiqu'il paroisse négatif dans le tour grammatical. En niant toutes bornes, ce que je conçois est si précis et si positif, qu'il est impossible de me faire jamais prendre aucune autre chose pour celle-là.

Donnez-moi une chose finie aussi prodigieuse qu'il vous plaira; faites en sorte qu'à force de surpasser toute mesure sensible, elle devienne comme infinie à mon imagination : elle demeure toujours finie à mon esprit; j'en conçois la borne lors même que je ne puis l'imaginer. Je ne puis marquer où elle est; mais je sais clairement qu'elle est; et loin qu'elle se confonde avec l'infini, je conçois avec évidence qu'elle

est encore infiniment distante de l'idée que j'ai de l'infini véritable.

Que si on me vient parler d'indéfini, comme d'un milieu entre ce qui est infini et ce qui est borné, je répondrai que cet indéfini ne peut signifier rien, à moins qu'il ne signifie quelque chose de véritablement fini, dont les bornes échappent à l'imagination, sans échapper à l'esprit. Mais enfin tout ce qui n'est point précisément l'infini, de quelque grandeur énorme qu'il soit, est infiniment éloigné de lui ressembler.

Non seulement j'ai l'idée de l'infini, mais encore j'ai celle d'une perfection infinie. Parfait et bon, c'est la même chose. La bonté et l'être sont encore la même chose. Être infiniment bon et parfait, c'est être infiniment. Il est certain que je conçois un être infini et infiniment parfait. Je distingue nettement de lui tout être d'une perfection bornée, et je ne me laisserois non plus éblouir à une perfection indéfinie, qu'à un corps indéfini. Il est donc vrai, et je ne me trompe point en le disant, que je porte toujours au-dedans de moi, quoique je sois fini, une idée qui me représente une chose infinie.

Où l'ai-je prise cette idée qui est si fort au-dessus de moi, qui me surpasse infiniment, qui m'étonne, qui me fait disparoître à mes propres yeux, qui me rend l'infini présent? d'où vient-elle? où l'ai-je prise?

dans le néant? Rien de ce qui est fini ne peut me la donner; car le fini ne représente point l'infini, dont il est infiniment dissemblable. Si nul fini, quelque grand qu'il soit, ne peut me donner l'idée du vrai infini, comment est-ce que le néant me la donneroit? Il est manifeste d'ailleurs que je n'ai pu me la donner moi-même; car je suis fini comme toutes les autres choses dont je puis avoir quelque idée. Bien loin que je puisse comprendre que j'invente l'infini, s'il n'y en a aucun de véritable, je ne puis pas même comprendre qu'un infini réel hors de moi ait pu imprimer en moi, qui suis borné, une image ressemblante à la nature infinie. Il faut donc que l'idée de l'infini me soit venue du dehors, et je suis même bien étonné qu'elle ait pu y entrer.

Encore une fois, d'où me vient-elle cette merveilleuse représentation de l'infini, qui tient de l'infini même, et qui ne ressemble à rien de fini? Elle est en moi; elle est plus que moi; elle me paroît tout, et moi rien. Je ne puis l'effacer, ni l'obscurcir, ni la diminuer, ni la contredire : elle est en moi : je ne l'y ai pas mise : je l'y ai trouvée, et je ne l'y ai trouvée qu'à cause qu'elle y étoit déja avant que je la cherchasse. Elle y demeure invariable lors même que je n'y pense pas et que je pense à autre chose. Je la retrouve toutes les fois que je la cherche, et elle se pré-

sente souvent quoique je ne la cherche pas. Elle ne dépend point de moi ; c'est moi qui dépends d'elle. Si je m'égare, elle me rappelle, elle me corrige, elle redresse mes jugements ; et quoique je l'examine, je ne puis ni la corriger, ni en douter, ni juger d'elle ; c'est elle qui me juge et qui me corrige.

Si ce que j'apperçois est l'infini présent à mon esprit, cet être infiniment parfait est donc : si au contraire ce n'est qu'une représentation de l'infini qui s'imprime en moi, cette ressemblance de l'infini doit être infinie ; car le fini ne ressemble en rien à l'infini, et n'en peut être la vraie représentation. Il faut donc que ce qui représente véritablement l'infini ait quelque chose d'infini pour lui ressembler et pour le représenter.

Cette image de la divinité même sera donc un second Dieu semblable au premier en perfection infinie : comment sera-t-il reçu et contenu dans mon esprit borné ? D'ailleurs qui aura fait cette représentation infinie de l'infini pour me la donner ? Se sera-t-elle faite elle-même l'image infinie de l'infini ? N'auroit-elle ni original sur lequel elle soit faite, ni cause réelle qui l'ait produite ? Où en sommes-nous ? et quel amas d'extravagances ! Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend présent à mon esprit quand je le conçois.

Je l'avois déja trouvé lorsque j'ai reconnu qu'il y a nécessairement dans la nature un être qui est par lui-même, et par conséquent infiniment parfait. J'ai reconnu que je ne suis point cet être, parceque je suis infiniment au-dessous de l'infinie perfection. J'ai reconnu qu'il est hors de moi, et que je suis par lui. Maintenant je découvre qu'il m'a donné l'idée de lui, en me faisant concevoir une perfection infinie sur laquelle je ne puis me méprendre; car quelque perfection bornée qui se présente à moi, je n'hésite point: sa borne fait aussitôt que je la rejette, et je lui dis dans mon cœur: Vous n'êtes point mon Dieu: vous n'êtes point mon infiniment parfait: vous n'êtes point par vous-même: quelque perfection que vous ayez, il y a un point et une mesure au-delà de laquelle vous n'avez plus rien et vous n'êtes rien.

Il n'en est pas de même de mon Dieu, qui est tout: il est, et il ne cesse point d'être: il est, et il n'y a pour lui ni degré ni mesure: il est, et rien n'est que par lui. Tel est ce que je conçois; et puisque je le conçois, il est; car il n'est pas étonnant qu'il soit, puisque rien, comme je l'ai vu, ne peut être que par lui. Mais ce qui est étonnant et incompréhensible, c'est que moi, foible, borné, défectueux, je puis le concevoir. Il faut qu'il soit non seulement l'objet immédiat de ma pensée, mais encore la cause qui me fait penser; comme

il est la cause qui me fait être, et qu'il éleve ce qui est fini à penser l'infini.

Voilà le prodige que je porte toujours au-dedans de moi. Je suis un prodige moi-même. N'étant rien, du moins n'étant qu'un être emprunté, borné, passager, je tiens de l'infini et de l'immuable que je conçois : par-là je ne puis me comprendre moi-même; j'embrasse tout, et je ne suis rien; je suis un rien qui connoît l'infini : les paroles me manquent pour m'admirer et me mépriser tout ensemble. Ô Dieu ! ô le plus être de tous les êtres ! ô être devant qui je suis comme si je n'étois pas ! vous vous montrez à moi : et rien de tout ce qui n'est pas vous ne peut vous ressembler. Je vous vois; c'est vous-même : et ce rayon qui part de votre face rassasie mon cœur, en attendant le plein jour de la vérité.

Mais la regle fondamentale de toute certitude que j'ai posée d'abord, me découvre évidemment la vérité du premier être. J'ai dit que si la raison est raison, elle ne consiste que dans la simple et fidele consultation de mes idées. Je ne saurois juger d'elle, et je juge de tout par elle. Si quelque chose me paroît certain et évident, c'est que mes idées me le représentent comme tel, et je ne suis plus libre d'en douter. Si au contraire quelque chose me paroît faux et absurde, c'est que mes idées y répugnent. En un mot,

dans tous mes jugements, soit que j'affirme ou que je nie, c'est toujours mes idées immuables qui décident de ce que je pense. Il faut donc ou renoncer pour jamais à toute raison, ce que je ne suis pas libre de faire, ou suivre mes idées claires sans crainte de me tromper.

Quand j'examine si le néant peut penser, au lieu de l'examiner sérieusement, il me prend envie de rire. D'où cela vient-il? C'est que l'idée de la pensée renferme clairement quelque chose de positif et de réel qui ne convient qu'à l'être. La seule attention à cette idée porte un ridicule manifeste dans ma question. Il en est de même de certaines autres questions. Demandez à un enfant de quatre ans si la table de la chambre où il est se promene d'elle-même, et si elle se joue comme lui; au lieu de répondre il rira.

Demandez à un laboureur bien grossier si les arbres de son champ ont de l'amitié pour lui, si ses vaches lui ont donné conseil dans ses affaires domestiques, si sa charrue a bien de l'esprit; il répondra que vous vous moquez de lui. En effet toutes ces questions ont un ridicule qui choque même le laboureur le plus ignorant et l'enfant le plus simple.

En quoi consiste ce ridicule? à quoi précisément se réduit-il? A choquer le sens commun, dira quelqu'un. Mais qu'est-ce que le sens commun? n'est-ce

pas les premieres notions que tous les hommes ont également des mêmes choses? Ce sens commun qui est toujours et par-tout le même, qui prévient tout examen, qui rend l'examen même de certaines questions ridicule, qui fait que malgré soi on rit au lieu d'examiner, qui réduit l'homme à ne pouvoir douter, quelque effort qu'il fît pour se mettre dans un vrai doute; ce sens commun qui est celui de tout homme; ce sens qui n'attend que d'être consulté, qui se montre au premier coup-d'œil, et qui découvre aussitôt l'évidence ou l'absurdité de la question; n'est-ce pas ce que j'appelle mes idées? Les voilà donc ces idées ou notions générales que je ne puis ni contredire ni examiner, suivant lesquelles au contraire j'examine et je décide tout, en sorte que je ris au lieu de répondre toutes les fois qu'on me propose ce qui est clairement opposé à ce que ces idées immuables me représentent.

Ce principe est constant, et il n'y auroit que son application qui pourroit être fautive: c'est-à-dire qu'il faut sans hésiter suivre toutes mes idées claires; mais qu'il faut bien prendre garde de ne prendre jamais pour idée claire celle qui renferme quelque chose d'obscur. Aussi veux-je suivre exactement cette regle dans les choses que je vais méditer.

TROISIEME PREUVE.

Idée de l'être nécessaire.

J'ai déja reconnu que j'ai l'idée d'un être infiniment parfait : j'ai vu que cet être est par lui-même, supposé qu'il soit ; qu'il est nécessairement ; qu'on ne sauroit jamais le concevoir que comme existant, parceque l'on conçoit que son essence est d'exister toujours par soi-même. Si on ne le peut concevoir que comme existant, parceque l'existence est renfermée dans son essence, on ne sauroit jamais le concevoir comme n'existant pas actuellement, et n'étant que simplement possible. Le mettre hors de l'existence actuelle au rang des choses purement possibles, c'est anéantir son idée, c'est changer son essence : par conséquent ce n'est plus lui ; c'est prendre un autre être pour lui, afin de pouvoir s'en imaginer ce qui ne peut jamais lui convenir ; c'est détruire la supposition ; c'est se contredire soi-même.

Il faut donc ou nier absolument que nous ayons aucune idée d'un être nécessaire et infiniment parfait, ou reconnoître que nous ne le saurions jamais concevoir que dans l'existence actuelle qui fait son essence. S'il est donc vrai que nous le concevions, et si nous ne pouvons le concevoir qu'en cette maniere, je dois

conclure suivant ma regle, sans craindre de me tromper, qu'il existe toujours actuellement.

1°. Il est certain que j'ai une idée de cet être, et qu'il faut nécessairement qu'il y en ait un. Si je ne suis pas moi-même cet être; il faut que j'aie reçu l'existence par lui : non seulement je le conçois, mais encore je vois évidemment qu'il faut qu'il soit dans la nature. Il faut, ou que tout soit nécessaire, ou qu'un seul être nécessaire ait fait tous les autres : mais, dans l'une et dans l'autre de ces deux suppositions, il demeure toujours également vrai qu'on ne peut se passer de quelque être nécessaire. Je conçois cet être et sa nécessité.

2°. L'idée que j'en ai renferme clairement l'existence actuelle. Je ne le distingue de tout autre être que par-là. Ce n'est que par cette existence actuelle que je le conçois : ôtez-la lui, il n'est plus rien; laissez-la lui, il demeure tout. Elle est donc clairement renfermée dans son essence, comme l'existence est renfermée dans la pensée. Il n'est pas plus vrai de dire que qui dit penser dit être, que qui dit être par soi-même dit essentiellement une existence actuelle et nécessaire. Donc il faut affirmer de la simple idée de l'être infiniment parfait son existence actuelle; de même que j'affirme mon actuelle existence de ma pensée actuelle.

On me dira peut-être que c'est un sophisme. Il est vrai, dira quelqu'un, que cet être existe nécessairement, supposé qu'il existe : mais comment saurons-nous s'il existe effectivement ? Quiconque me fera cette objection n'entend ni l'état de la question ni la valeur des termes. Il est question ici de juger de l'existence de Dieu, comme nous sommes obligés de juger, par rapport à tous les autres êtres, des qualités qui conviennent ou ne conviennent pas à leur essence. Si l'existence actuelle est aussi inséparable de l'essence de Dieu, que la raison, par exemple, est inséparable de l'homme, il faut conclure que Dieu existe essentiellement avec la même certitude que l'on conclut que l'homme est essentiellement raisonnable.

Quand on a vu clairement que la raison est essentielle à l'homme, on ne s'amuse pas à conclure puérilement que l'homme est raisonnable, supposé qu'il soit raisonnable; mais on conclut absolument et sérieusement qu'il ne peut jamais être que raisonnable. De même, quand on a une fois reconnu que l'existence actuelle est essentielle à l'être nécessaire et infiniment parfait que nous concevons, il n'est plus temps de s'arrêter ; il faut nécessairement achever d'aller jusqu'au bout : en un mot, il faut conclure que cet être existe actuellement et essentiellement, en sorte qu'il ne sauroit jamais n'exister pas.

Que si ce raisonnement abstrait de toutes les choses sensibles échappe à quelques esprits par son extrême simplicité et son abstraction, loin de diminuer sa force, cela l'augmente; car il n'est fondé sur aucune des choses qui peuvent séduire les sens ou l'imagination : tout s'y réduit à deux regles; l'une de pure métaphysique que nous avons déja admise, qui est de consulter nos idées claires et immuables; l'autre est de pure dialectique, qui est de tirer la conséquence immédiate, et d'affirmer précisément d'une chose ce que son idée claire renferme.

Ainsi ce qui arrête pour une conclusion si évidente en elle-même quelques esprits, c'est qu'ils ne sont point accoutumés à raisonner certainement sur ce qui est abstrait et insensible; c'est qu'ils tombent dans un préjugé d'habitude, qui est de raisonner sur l'existence de Dieu comme ils raisonnent sur les qualités des créatures, ne voyant pas combien leur sophisme est absurde. Il faut ici raisonner de l'existence qui est essentielle, comme on raisonne sur l'intelligence qui est essentielle à l'homme. L'existence de l'homme n'est pas nécessaire; mais supposé qu'elle le soit, il lui est essentiel d'être intelligent. Donc on peut affirmer en tout temps de l'homme que c'est un être intelligent quand il existe. Pour Dieu, l'existence actuelle lui est essentielle : donc il faut toujours affirmer

de lui, non pas qu'il existe actuellement, supposé qu'il existe, ce qui seroit ridicule et identique pour parler comme l'école, mais qu'il existe actuellement, puisque les essences ne peuvent changer, et que la sienne emporte l'existence actuelle.

Si on étoit ferme à contempler les choses abstraites qui sont évidentes par elles-mêmes, on riroit autant de ceux qui doutent là-dessus, qu'un enfant rit quand on lui demande si la table se joue avec lui, si une pierre lui parle, si sa poupée a bien de l'esprit.

Il est donc vrai, ô mon Dieu, que je vous trouve de tous côtés. J'avois déja vu qu'il falloit dans la nature un être nécessaire et par lui-même, que cet être étoit nécessairement parfait et infini, que je n'étois point cet être, et que j'avois été fait par lui : c'étoit déja vous reconnoître et vous avoir trouvé. Mais je vous retrouve encore par un autre endroit : vous sortez, pour ainsi dire, du fond de moi-même par tous les côtés. Cette idée que je porte au-dedans de moi d'un être nécessaire et infiniment parfait, que dit-elle, si je l'écoute au fond de mon cœur? qui l'y a mise, si ce n'est vous? qui peut-elle représenter, si ce n'est vous? Le mensonge et le néant pourroient-ils me représenter une suprême et universelle vérité? Cette idée infinie de l'infini dans un esprit borné n'est-elle pas le sceau de l'ouvrier tout-puissant, qu'il a imprimé sur son ouvrage?

De plus, cette idée ne m'apprend-elle pas que vous êtes toujours actuellement et nécessairement, comme mes autres idées m'apprennent ce que d'autres choses peuvent être par vous, ou n'être point, suivant qu'il vous plaît? Je vois aussi évidemment votre existence nécessaire et immuable, que je vois la mienne empruntée et sujette au changement. Pour en douter, il faudroit douter de la raison même qui ne consiste que dans les idées : il faudroit démentir l'essence des choses et se contredire soi-même. Toutes ces différentes manieres d'aller à vous, ou plutôt de vous trouver en moi, sont liées et s'entre-soutiennent. Ainsi, ô mon Dieu, quand on ne craint point de vous voir, et qu'on n'a point des yeux malades qui fuient la lumiere, tout sert à vous découvrir, et la nature entiere ne parle que de vous : on ne peut même la concevoir, si on ne vous conçoit. C'est dans votre pure et universelle lumiere qu'on voit la lumiere intérieure par laquelle tous les objets particuliers sont éclairés.

CHAPITRE III.

Réfutation du Spinosisme.

Il me reste encore une difficulté à éclaircir : elle se présente à moi tout-à-coup et me rejette dans l'incertitude. La voici dans toute son étendue. J'ai l'idée de quelque chose qui est infiniment parfait, il est vrai, et je vois bien que cette idée doit avoir un fondement réel : il faut qu'elle ait son objet véritable ; il faut que quelque chose ait mis en moi une si haute idée : tout ce qui est inférieur à l'infini en est infiniment dissemblable, et par conséquent n'en peut donner l'idée. Il faut donc que l'idée de l'infinie perfection me vienne par un être réel et existant avec une perfection infinie : tout cela est certain. J'ai cru trouver un premier être par cette preuve : mais ne pourrois-je point me tromper ? Ce raisonnement prouve bien qu'il y a réellement dans la nature quelque chose qui est infiniment parfait ; mais il ne prouve point que cette perfection infinie soit distinguée de tous les êtres qui paroissent m'environner. Peut-être que cette multitude d'êtres dont l'assemblage porte le nom d'univers, est une masse infinie qui dans son tout renferme des perfections infinies par sa variété. Peut-être même que toutes ces parties qui paroissent se diviser les unes

des autres sont indivisibles du tout, et que ce tout infini et indivisible en lui-même contient cette infinie perfection dont j'ai l'idée, et dont je cherche la réalité.

Pour mieux développer cette indivisibilité du tout, je me représente que la séparation des parties entre elles ne doit pas me faire conclure qu'aucune de ces parties puisse jamais être séparée du tout. La séparation des parties entre elles n'est qu'un changement de situation, et point une division réelle. Afin que les parties fussent réellement divisées, il faudroit qu'elles ne fissent jamais un même tout ensemble. Pendant qu'une partie qui est dans une extrême distance d'une autre tient à elle par toutes celles qui occupent le milieu, on ne peut pas dire qu'il y ait une réelle division.

Pour séparer réellement une partie de toutes les autres, il faudroit mettre quelque espace réel entre toutes les autres et elle : or cela est impossible, supposé que le tout soit infini. Car où trouvera-t-on au-delà de l'infini qui n'a point de bornes, un espace vuide qu'on puisse mettre entre une partie de cet infini et tout le reste dont il est composé? Il est donc vrai que cet infini sera indivisible dans son tout, quoiqu'il soit divisible pour le rapport que chacune de ses parties a avec les autres parties voisines.

Un corps rond qui se meut sur son propre centre,

demeure immobile dans son tout, quoique chacune de ses parties soit en mouvement. Cet exemple fait entendre quelque chose de ce que je veux dire, mais il est très imparfait : car ce corps rond a une superficie qui correspond à d'autres corps voisins ; et comme toute cette superficie change de situation et de correspondance avec les corps voisins, on peut conclure par-là que tout le corps de figure ronde se meut et change de place. Mais pour une masse infinie, il n'en est pas de même : elle n'a aucune borne ni superficie ; elle ne correspond à aucun corps étranger : donc il est certain qu'elle est dans son tout parfaitement immobile, quoique ses parties bornées, si on les considere par rapport les unes aux autres, se meuvent perpétuellement.

En un mot, le tout infini ne peut se mouvoir, quoique les parties étant finies se meuvent sans cesse. Par-là je rassemble dans ce tout infini toutes les perfections d'une nature simple et indivisible, et toutes les merveilles d'une nature divisible et variable. Le tout est un, et immuable par son infini : les parties se multiplient à l'infini, et forment par des combinaisons infinies une variété que rien n'épuise. Une même chose prend successivement toutes les formes les plus contraires : c'est une fécondité de natures diverses où tout est nouveau, tout est éternel, tout est

changeant, tout est immuable. N'est-ce point cet assemblage infini, ce tout infini, et par conséquent indivisible et immuable, qui m'a donné l'idée d'une infinie perfection? Pourquoi irois-je la chercher ailleurs, puisque je puis si facilement la trouver là? Pourquoi ajouter à l'univers qui paroît m'environner une autre nature incompréhensible que j'appelle Dieu?

Voilà ce me semble la difficulté aussi grande qu'elle peut l'être; et de bonne foi je n'oublie rien de tout ce qui peut la fortifier: mais je trouve, sans prévention, qu'elle s'évanouit dès que je veux l'examiner de près. Voici comment.

1°. Quand je suppose l'univers infini, je ne puis éviter de croire que le tout est changeant, si toutes les parties prises séparément sont changeantes. Il est vrai qu'il n'y aura point dans cet univers infini une superficie ou circonférence qui tourne comme la circonférence d'un corps circulaire dont le centre est immobile: mais comme toutes les parties de ce tout infini seront en mouvement et changeantes, il s'ensuivra nécessairement que tout sera aussi en mouvement et dans un changement perpétuel: car le tout n'est point un fantôme ni une idée abstraite; il n'est précisément que l'assemblage des parties: donc si toutes les parties se meuvent, le tout, qui n'est que toutes les parties prises ensemble, se meut aussi.

A la vérité je dois pour lever toute équivoque distinguer soigneusement deux sortes de mouvements; l'un interne pour ainsi dire, l'autre externe. Par exemple, on fait rouler une boule dans un lieu uni, et on fait bouillir devant le feu un pot rempli d'eau et bien fermé : la boule se meut de ce mouvement que j'appelle externe, c'est-à-dire qu'elle sort toute entiere d'un espace pour aller dans un autre. Voilà ce que l'univers qu'on suppose infini ne sauroit faire, je l'avoue. Mais le pot rempli d'eau bouillante, et qui est bien fermé, a une autre sorte de mouvement que j'appelle interne; c'est-à-dire que cette eau se meut, et très rapidement, sans sortir de l'espace qui la renferme : elle est toujours au même lieu, et elle ne laisse pas de se mouvoir sans cesse.

Il est vrai de dire que toute cette eau bout, qu'elle est agitée, qu'elle change de rapports, et qu'en un mot rien n'est plus changeant par le dedans, quoique le dehors paroisse immobile. Il en seroit précisément de même de cet univers qu'on supposeroit infini : il ne pourroit changer tout entier de place; mais tous les mouvements différents du dedans qui forment tous les rapports, qui font les générations et les compositions des substances, seroient perpétuels et infinis. La masse entiere se mouvroit sans cesse dans toutes ses parties.

Or il est évident qu'un tout qui change perpétuellement ne sauroit remplir l'idée que j'ai de l'infinie perfection ; car un être simple, immuable, qui n'a aucune modification parcequ'il n'a ni parties ni bornes, qui n'a en soi ni changement ni ombre de changement, et qui renferme toutes les perfections de toutes les modifications les plus variées dans sa parfaite et immuable simplicité, est plus parfait que cet assemblage infini et éternel des êtres changeants, bornés et incapables d'aucune consistance. Donc il est manifeste qu'il faut renoncer à l'idée d'un être infiniment parfait, ou qu'il le faut chercher dans une nature simple et indivisible, loin de ce chaos qui ne subsisteroit que dans un perpétuel changement.

2°. Il faut reconnoître de bonne foi qu'un assemblage de parties réellement distinguées les unes des autres ne peut point être cette unité souveraine et infinie dont j'ai l'idée. Si ce tout étoit réellement un et simple, il seroit vrai de dire que chaque partie seroit le tout : si chaque partie étoit réellement le tout, il faudroit qu'elle fût comme lui réellement infinie, indivisible, immobile, immuable, incapable d'aucune borne ni modification. Tout au contraire chaque partie est défectueuse, bornée, changeante, sujette à je ne sais combien de modifications successives.

Il faudroit encore admettre une autre absurdité

et contradiction manifeste ; c'est qu'y ayant une identité réelle entre toutes les parties qui feroient un tout réellement un et indivisible, il s'ensuivroit que les parties ne seroient plus parties, et que l'une seroit réellement l'autre : d'où il faudroit conclure que l'air seroit l'eau, et que le ciel seroit la terre ; que l'hémisphere où il est nuit seroit celui où il seroit jour ; que la glace seroit chaude, et le feu froid ; qu'une pierre seroit du bois ; que le verre seroit du marbre, et qu'un corps rond seroit tout ensemble rond, quarré, triangulaire, et de toutes les figures et dimensions convenables à l'infini ; que mes erreurs seroient celles de mon voisin ; que je serois tout ensemble croyant ce qu'il croit, et doutant des mêmes choses qu'il croit et dont je doute ; il seroit vicieux par mes vices ; je serois vertueux par ses vertus ; et je serois tout ensemble vicieux et vertueux, sage et insensé, ignorant et instruit.

En un mot tous les corps et toutes les pensées de l'univers ne faisant tous ensemble qu'un seul être simple, réellement un et indivisible, il faudroit brouiller toutes les idées, confondre toutes les natures et propriétés, renoncer à toutes les distinctions, attribuer à la pensée toutes les qualités sensibles des corps, et aux corps toutes les pensées des êtres pensants ; il faudroit attribuer à chaque corps toutes les modifications

de tous les corps et de tous les esprits ; il faudroit conclure que chaque partie est le tout, et que chaque partie est aussi chacune des autres parties : ce qui feroit un monstre dont la raison a honte et horreur. Ainsi rien n'est si insensé que cette vision.

S'il y a identité réelle entre les parties et le tout, il faut dire ou que le tout est chaque partie, ou que chaque partie est le tout : si le tout est chaque partie, il a toutes les modifications changeantes et tous les défauts qui sont dans les parties : donc ce tout n'est pas l'être infiniment parfait ; et il renferme en soi d'infinies contradictions par l'opposition de toutes les modifications ou qualités des parties. Si au contraire chaque partie est le tout, chaque partie est donc infinie, incapable de bornes et de modifications : donc elle n'est plus partie, ni rien de tout ce qu'elle paroît.

3°. Dès que vous n'admettez point cette identité réelle et réciproque de tous les êtres de l'univers, vous ne pouvez plus en faire quelque chose d'un d'une unité réelle, ni par conséquent en rien faire ni de parfait ni d'infini. Chacun de ces êtres a une existence indépendante des autres. Chaque atôme existant par lui-même, il faudroit qu'il fût lui seul pris séparément infiniment parfait ; car, suivant la regle que nous avons posée, on ne peut être à un plus haut degré d'être, que d'être par soi. Il est manifeste qu'un seul atôme

n'est point infiniment parfait, puisque tout le reste de la matiere de l'univers ajoute tant à son étendue et à sa perfection. Donc chaque atôme pris séparément ne peut exister par soi-même. S'il n'existe point par soi-même, il ne peut exister que par autrui ; et cet autrui qu'il faut nécessairement trouver est la premiere cause que je cherche.

Je remarque en passant qu'il faut conclure de tout ceci que tout composé doit nécessairement avoir des bornes. Un être qui est parfaitement un et simple peut être infini, parceque l'unité ne le borne point; et qu'au contraire plus il est un, plus il est parfait : de sorte que s'il est souverainement un, il est souverainement et parfaitement parfait. Mais pour tout ce qui est composé, ayant des parties bornées dont l'une n'est point réellement l'autre, et dont l'une a son existence indépendante de l'autre, je puis concevoir nettement la non-existence d'une de ses parties, puisqu'elle n'est point essentiellement existante par elle-même; je puis, dis-je, la concevoir sans altérer ni diminuer l'existence de toutes les autres.

Cependant il est manifeste qu'en ne concevant plus cette partie comme existante et unie aux autres, j'amoindris le tout. Un tout amoindri n'est point infini; ce qui est moindre est borné; car ce qui est au-dessous de l'infini n'est point infini. Si ce tout est amoindri,

il est borné : comme il n'est amoindri que par le retranchement d'une seule unité, il s'ensuit clairement qu'il n'étoit point infini avant même que cette unité en eût été détachée ; car vous ne pouvez jamais faire l'infini d'un composé fini, en lui ajoutant une seule unité finie.

Ma conclusion est que tout composé ne peut jamais être fini. Tout ce qui a des parties réelles qui sont bornées et mesurables ne peut composer que quelque chose de fini : tout nombre collectif ou successif ne peut jamais être infini. Qui dit nombre, dit amas d'unités réellement distinguées et réciproquement indépendantes les unes des autres pour exister et n'exister pas. Qui dit amas d'unités réciproquement indépendantes, dit un tout qu'on peut diminuer, et qui par conséquent n'est point infini. Il est certain que le même nombre étoit plus grand avant le retranchement d'une unité, qu'il ne l'est après qu'elle est retranchée. Depuis le retranchement de cette unité bornée, le tout n'est point infini : donc il ne l'étoit point avant ce retranchement.

L'unique moyen d'éluder ce raisonnement est de dire qu'il y a dans l'infini des infinités d'infinis ; mais c'est un tour captieux : il ne faut point s'imaginer qu'il puisse y avoir des infinis absolus plus grands les uns que les autres. Si on étoit bien attentif à la vraie idée

de l'infini, on concevroit sans peine qu'il ne peut y avoir ni de plus ni de moins, qui sont les mesures relatives, dans ce qui ne peut jamais avoir aucune mesure. Il est ridicule de penser qu'il y ait rien au-delà d'une chose dès qu'elle est véritablement infinie, ni que cent mille millions d'infinis soient plus qu'un seul infini. C'est dégrader l'infini que d'en imaginer plusieurs, puisque plusieurs n'ajoutent rien de réel à un seul.

Voilà donc une regle qui me paroît certaine pour rejetter tous les infinis composés ; ils se détruisent et se contredisent eux-mêmes par leur composition ; ils ne peuvent être ni infinis ni parfaits; ils ne peuvent être infinis par la raison que je viens d'expliquer ; ils ne peuvent être parfaits au plus haut degré de perfection, puisque je conçois qu'un être infini et réellement un doit être incomparablement plus parfait que tous ces composés. Donc il est essentiel, pour remplir mon idée d'une infinie perfection, de revenir à une unité ; et toutes les perfections que je cherche dans les composés, loin d'augmenter par la multitude, ne font que s'affoiblir en se multipliant.

4°. J'ai reconnu une vérité dont il ne m'est pas permis de douter, c'est que l'être et la bonté ou perfection sont précisément la même chose. La perfection est quelque chose de positif, et l'imperfection

n'est que l'absence de ce positif : or il n'y a rien de réel et de positif que l'être. Tout ce qui n'est point réellement l'être est le néant. Diminuez la perfection, vous diminuez l'être ; ôtez-la entièrement, vous anéantissez l'être ; augmentez la perfection, vous augmentez l'être : il est donc vrai que ce qui est peu, a peu de perfection, ce qui est davantage est plus parfait, ce qui est infiniment est infiniment parfait.

S'il y avoit donc un composé infini, il faudroit qu'il eût une perfection infinie. Puisqu'il auroit un être infini, il auroit une substance infinie, il auroit une variété infinie de modifications qui seroient toutes de véritables degrés de perfection, et par conséquent il y auroit dans cet infini infiniment varié un infini actuel de véritables perfections. On n'oseroit pourtant dire qu'il fût infiniment parfait, par la raison que j'ai si souvent retouchée ; c'est que ce tout n'est point un, il ne fait point une unité simple, réelle, à laquelle on puisse attribuer l'être de toutes les parties pour y accumuler une infinie perfection.

Par-là on tombe, en supposant ce tout, dans une absurdité et une contradiction manifeste. On supposeroit d'un côté un composé infini, et par conséquent des perfections infinies ; et cependant on est obligé de reconnoître de l'autre que ce composé n'est pourtant pas infiniment parfait, quoiqu'il contienne un

infini de perfections ; car un seul être qui sans parties existeroit infiniment, seroit infiniment plus parfait : d'où je conclus que ce composé infini est une chimere indigne d'un examen sérieux.

Pour me convaincre encore mieux de ce qui me paroît déja clair, je prends l'assemblage de tous les corps qui paroissent m'environner, et que j'appelle l'univers ; je suppose cet univers infini en être ; il doit par conséquent l'être en perfection. Cependant je ne saurois dire qu'une masse infinie, en quelque ordre et arrangement qu'on la mette, puisse jamais être d'une infinie perfection ; car cette masse qui compose tant de globes, de terres et de cieux, quelque infinie qu'on la suppose, ne se connoît point elle-même ; je ne puis m'empêcher de croire que ce qui se connoît soi-même et qui pense est d'une perfection supérieure.

Je ne veux point examiner ici si la matiere pense, et je supposerai même pour un moment tant qu'on le voudra, que la matiere peut penser : mais enfin la masse infinie de l'univers ne pense pas, et il n'y a que les corps organisés des animaux auxquels on puisse vouloir attribuer quelque pensée. Qu'on le prétende donc tant qu'on voudra, cela ne peut pas m'empêcher de reconnoître manifestement que cette portion de l'être qu'on appellera esprit ou matiere, comme

on voudra ; que cette portion, dis-je, de l'être qui pense et qui se connoît, a plus de perfection que la masse infinie et inanimée du reste de l'univers. Voilà donc quelque chose qu'il faut mettre au-dessus de l'infini.

Mais passons maintenant à cette portion de l'être pensant qui est supérieure au reste de l'univers. Supposons, pour pousser à bout la difficulté, un nombre infini d'êtres pensants; toutes nos difficultés reviennent toujours : un de ces êtres n'est point l'autre : on peut en concevoir un de moins sans détruire tout le reste, et par-là on détruit l'infini. Étrange infini que le retranchement d'une seule unité rend fini ! Ces êtres pensants sont tous très imparfaits; ils ignorent, ils doutent, ils se contredisent, ils pourroient avoir plus de perfection qu'ils n'en ont; et réellement ils croissent en perfection lorsqu'ils sortent de quelque ignorance, ou qu'ils se tirent de quelque erreur, ou qu'ils deviennent plus sinceres et mieux intentionnés pour se conformer à la raison. Quel est donc cet infini en perfection, qui est plein d'imperfections manifestes! quel est cet infini si fini par tous les côtés, qui croît et qui décroît sensiblement!

Je vois donc bien qu'il me faut un autre infini pour remplir cette haute idée qui est en moi. Rien ne peut m'arrêter qu'un infini simple et indivisible, immua-

ble et sans aucune modification, en un mot un infini qui soit un, et qui soit toujours le même. Ce qui n'est pas réellement et parfaitement immuable n'est pas un; car il est tantôt une chose, tantôt une autre : ainsi ce n'est pas un même être, mais plusieurs êtres successifs. Ce qui n'est pas souverainement un, n'existe point souverainement : tout ce qui est divisible n'est point le vrai et réel être ; ce n'est qu'une composition et un rapport de divers êtres, et non pas un être réel qu'on puisse désigner.

Ce n'est pas encore la réalité qu'on cherche et qu'on veut trouver seule : on n'arrive à la réalité de l'être que quand on parvient à la véritable unité de quelque être ; ce qui existe souverainement doit être un, et être même la souveraine unité. Il en est de l'unité comme de la bonté et de l'être ; ces trois choses n'en font qu'une : ce qui existe moins est moins bon et moins un ; ce qui existe davantage est davantage bon et un ; ce qui existe souverainement est souverainement bon et un. Donc un composé n'est point souverainement, et il faut chercher dans la parfaite simplicité l'être souverain.

Je vous avois perdu de vue pour un peu de temps, ô mon Trésor ! ô Unité infinie qui surpassez toutes les multitudes ! Je vous avois perdu, et c'étoit plus que me perdre moi-même ! Mais je vous retrouve

avec plus d'évidence que jamais. Un nuage avoit couvert mes foibles yeux pour un moment ; mais vos rayons, ô Vérité éternelle, ont percé ce nuage. Non, rien ne peut remplir mon idée que vous, ô Unité qui êtes tout, et devant qui tous les nombres accumulés ne seront jamais rien ! Je vous revois, et vous me remplissez. Tous les faux infinis mis en votre place me laisseroient vuide. Je chanterai éternellement au fond de mon cœur : QUI EST SEMBLABLE A VOUS?

CHAPITRE IV.

De la nature des idées.

IL y a déja quelque temps que je raisonne sur mes idées, sans avoir bien démêlé ce que c'est qu'idée : c'est sans doute ce qui m'est le plus intime, et c'est peut-être ce que je connois le moins.

En un sens mes idées sont moi-même ; car elles sont ma raison. Quand une proposition est contraire à mes idées, je trouve qu'elle est contraire à tout moi-même, et qu'il n'y a rien en moi qui n'y résiste. Ainsi mes idées et le fonds de moi-même ou de mon esprit ne me paroissent qu'une même chose. D'un autre côté mon esprit est changeant, incertain, ignorant, sujet à l'erreur, précipité dans ses jugements, accoutumé à croire ce qu'il n'entend point clairement, et

à juger sans avoir assez bien consulté ses idées qui sont certaines et immuables par elles-mêmes. Mes idées ne sont donc point moi, et je ne suis point mes idées. Que croirai-je donc qu'elles puissent être? Elles ne sont point les êtres particuliers qui me paroissent autour de moi : car que sais-je si ces êtres sont réels hors de moi? et je ne puis douter que les idées que je porte au-dedans de moi ne soient très réelles.

De plus tous ces êtres sont singuliers, contingents, changeants et passagers : mes idées sont universelles, nécessaires, éternelles et immuables.

Quand même je ne serois plus pour penser aux essences des choses, leur vérité ne cesseroit point d'être : il seroit toujours vrai que le néant ne pense point; qu'une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas; qu'il est plus parfait d'être par soi que d'être par autrui. Ces objets généraux sont immuables et toujours exposés à quiconque a des yeux : ils peuvent bien manquer de spectateurs; mais qu'ils soient vus ou qu'ils ne le soient pas, ils sont toujours également visibles. Ces vérités toujours présentes à tout œil ouvert pour les voir, ne sont donc point cette vile multitude d'êtres singuliers et changeants qui n'ont pas toujours été et qui ne commencent à être que pour n'être plus dans quelques moments. Où êtes-vous donc, ô mes idées, qui êtes si près et si loin de moi,

qui n'êtes ni moi, ni ce qui m'environne, puisque ce qui m'environne et ce que j'appelle moi-même, est si imparfait?

Quoi donc! mes idées seront-elles Dieu? Elles sont supérieures à mon esprit, puisqu'elles le redressent et le corrigent. Elles ont le caractere de la Divinité; car elles sont universelles et immuables comme Dieu. Elles subsistent très réellement, selon un principe que nous avons déja posé : rien n'existe tant que ce qui est universel et immuable. Si ce qui est changeant, passager et emprunté, existe véritablement, à plus forte raison ce qui ne peut changer et qui est nécessaire. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées; quelque chose qui soit au-dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi lors même que je n'y pense pas, avec qui je croie être seul, comme si je n'étois qu'avec moi-même; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fonds. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu ne peut être que Dieu. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin d'appercevoir.

C'est dans l'infini que je vois le fini; en donnant à l'infini diverses bornes, je fais, pour ainsi dire, du

créateur diverses natures créées et bornées. Le même Dieu qui me fait être, me fait penser; car la pensée est mon être. Le même Dieu qui me fait penser, n'est pas seulement la cause qui produit ma pensée; il en est encore l'objet immédiat; il est tout ensemble infiniment intelligent et infiniment intelligible. Comme intelligence universelle, il tire du néant toute actuelle intellection; comme infiniment intelligible, il est l'objet immédiat de toute intellection actuelle : ainsi tout se rapporte à lui. L'intelligence et l'intelligibilité sont comme l'être; rien n'est que par lui; par conséquent rien n'est intelligent ni intelligible que par lui seul. Mais l'intelligence et l'intelligibilité sont de même que l'être; c'est-à-dire qu'elles sont réelles dans les créatures, parceque les créatures existent réellement.

Tout ce qui est vérité universelle et abstraite est une idée. Tout ce qui est idée est Dieu même, comme je l'ai déja reconnu.

Il reste à expliquer plusieurs choses. 1°. Comment est-ce que, Dieu étant parfait, nos idées sont néanmoins imparfaites? 2°. Comment est-ce que nos idées, si elles sont Dieu qui est simple, indivisible et infini, peuvent être distinctes les unes des autres, et fixées par certaines bornes? 3°. Comment est-ce que nous pouvons connoître des natures bornées dans un être qui ne peut avoir aucune borne? 4°. Comment est-ce

que nous pouvons connoître les individus qui n'ont rien que de singulier et de différent des idées universelles, et qui étant très réels, sont aussi immédiatement en eux-mêmes une vérité et une intelligibilité très propres et très réelles?

Il faut d'abord présupposer que l'être qui est par lui-même, et qui fait exister tout le reste, renferme dans son indivisibilité la plénitude et la totalité de l'être, puisqu'aucun degré ne lui manque. On peut dire qu'il est souverainement, et qu'il est le plus être de tous les êtres. Quand je dis le plus être, je ne dis pas qu'il soit un plus grand nombre d'êtres; car s'il étoit multiplié, il seroit imparfait. A choses égales un vaut toujours mieux que plusieurs.

Qui dit plusieurs, ne sauroit faire un être parfait. Ce sont plusieurs êtres imparfaits qui ne peuvent jamais faire une unité réelle et parfaite. Qui dit une multitude réelle de parties, dit nécessairement l'imperfection de chaque partie; car chaque partie prise séparément est moins parfaite que le tout. De plus, il faut ou qu'elle soit inutile au tout, et par conséquent un défaut en lui, ou qu'elle acheve sa perfection. Ce qui marque que cette perfection est bornée, puisque sans cette union le tout seroit fini et imparfait, et qu'en ajoutant quelque chose de fini à un tout qui étoit fini lui-même, on ne peut jamais faire que quelque chose de fini et d'imparfait.

D'ailleurs qui dit parties réellement distinguées les unes des autres, dit des choses qui peuvent réellement subsister sans faire un tout ensemble, et dont l'union n'est qu'accidentelle; par conséquent le tout peut diminuer et même souffrir une entiere dissolution, ce qui ne peut jamais convenir à un être infiniment parfait. Je le conçois nécessairement immuable, et dont la perfection ne peut décroître. Je le conçois véritablement simple, sans composition, sans division, sans nombre, sans succession, et indivisible. C'est la parfaite unité qui est équivalente à l'infinie multitude, ou pour mieux dire qui la surpasse infiniment, puisque nulle multitude, ainsi que je viens de le remarquer, ne peut jamais être conçue infiniment parfaite.

Cependant j'ai l'idée d'un être infiniment parfait: cette idée exclut toute composition et toute divisibilité; elle renferme donc essentiellement une parfaite unité. Par conséquent le premier être doit être conçu comme étant tout, non comme PLURES, mais comme PLUS OMNIBUS; s'il est infiniment plus que toutes choses, n'étant néanmoins qu'une seule chose, il faut qu'il ait en degré de perfection ce qu'il ne peut avoir en multiplication et en étendue. En un mot, il faut que l'unité ait elle seule, sans se multiplier, des degrés infinis de perfection qui surpassent infiniment toute

multitude, si grande et si parfaite qu'on puisse la concevoir.

C'est donc, s'il est permis de parler ainsi, par les degrés de perfections intensives, et non par la multitude des parties et des perfections, qu'il faut élever le premier être jusqu'à l'infini. Cela posé, je dis que Dieu voit une infinité de degrés de perfection en lui, qui sont la regle et le modele d'une infinité de natures possibles, qu'il est libre de tirer du néant. Ces degrés n'ont rien de réellement distingué entre eux ; mais nous les appellons degrés, parcequ'il faut bien parler comme on peut, et que l'homme, fini et grossier, bégaie toujours quand il parle de l'être infini et infiniment simple.

Celui qui existe souverainement et infiniment, peut par son existence infinie faire exister ce qui n'existe pas. Il manqueroit quelque chose à l'être infiniment parfait, s'il ne pouvoit rien produire hors de lui. Rien ne marque tant l'être par soi que de pouvoir tirer du néant et faire passer à l'existence actuelle cette fécondité toute-puissante; plus elle nous est incompréhensible, plus elle est le dernier trait et le plus fort caractere de l'être infini.

Cet être qui est infiniment, voit en montant jusqu'à l'infini tous les divers degrés auxquels il peut communiquer l'être. Chaque degré de la communi-

cation possible constitue une essence possible qui répond à ce degré d'être qui est en Dieu indivisible avec tous les autres. Ces degrés infinis qui sont indivisibles en lui, peuvent se diviser à l'infini dans les créatures pour faire une infinie variété d'especes. Chaque espece sera bornée dans un degré d'être correspondant à ces degrés infinis et indivisibles que Dieu connoît en lui.

Ces degrés que Dieu voit distinctement en lui-même, et qu'il voit éternellement de la même maniere parcequ'ils sont immuables, sont les modeles fixes de tout ce qu'il peut faire hors de lui. Voilà la source des vrais universaux, des genres, des différences et des especes; et voilà en même temps les modeles immuables des ouvrages de Dieu, qui sont les idées que nous consultons pour être raisonnables. Quand Dieu nous montre en lui ces divers degrés avec leurs propriétés et les rapports qu'ils ont entre eux éternellement, c'est Dieu même, infinie vérité, qui se montre immédiatement à nous avec les bornes ou degrés auxquels il peut communiquer son être.

La perception de ces degrés de l'être de Dieu est ce que nous appellons la consultation de nos idées. Cela étant, il est aisé de voir comment nos idées sont imparfaites. Dieu ne nous montre pas tous les degrés infinis d'être qui sont en lui; il nous borne à ceux que

nous avons besoin de concevoir dans cette vie. Ainsi nous ne voyons l'infini que d'une maniere finie par rapport aux degrés ou bornes auxquelles il peut se communiquer en la création de ses ouvrages.

Ainsi nous n'avons qu'un petit nombre d'idées, et chacune d'elles est restreinte à un certain degré d'être. Il est vrai que nous voyons ce degré d'être qui fait un genre ou une espece, d'une maniere abstraite de tout individu changeant, et avec une universalité sans bornes: mais enfin ce genre universel n'est pas le genre suprême; ce n'est qu'un degré fini d'être qui peut être communiqué à l'infini aux individus que Dieu voudroit produire dans ce degré.

Ainsi nos idées sont un mélange perpétuel de l'être infini de Dieu qui est notre objet, et des bornes qu'il donne toujours essentiellement à chacune des créatures, quoique sa fécondité puisse produire des créatures à l'infini.

Il est aisé de voir par là que nos idées, quoique imparfaites dans le sens que j'ai expliqué, ne laissent pas d'être Dieu même. C'est la raison infinie de Dieu et sa vérité immuable qui se présente à nous à divers degrés selon notre mesure bornée.

Il faut encore remarquer que parmi les degrés infinis d'être qui constituent toutes les essences des créatures possibles, Dieu ne nous montre que celles qu'il

lui plaît, suivant les usages qu'il veut que nous en fassions. Par exemple, je ne trouve en moi l'idée que de deux sortes de substances, les unes pensantes, les autres étendues.

Pour la nature pensante, je vois bien qu'elle existe; car je suis actuellement : mais je ne sais point encore si elle existe hors de moi.

Pour la nature étendue que j'appelle corps, je sais bien que j'en ai l'idée; mais je doute encore s'il y a des corps réels dans la nature. Il faut donc convenir que Dieu, en me donnant les idées, ne m'a montré, pour ainsi dire, qu'une parcelle de lui-même. Ce n'est pas qu'il soit divisible dans sa substance; mais c'est que comme elle est communicable hors de lui avec une espece de divisibilité par degrés, une puissance bornée, telle que mon esprit, se soulage à la considérer suivant cette division de degrés.

On peut aussi accuser nos idées d'imperfection sur ce qu'il nous arrive de nous tromper souvent. Mais nos erreurs ne viennent point de nos idées; car nos idées sont vraies et immuables : en les suivant nous ne connoîtrions pas toute vérité; mais nous ne croirions jamais rien que de véritable. Nous en avons de claires; nous en avons de confuses. A l'égard des confuses, il faut demeurer dans la suspension du doute; à l'égard des claires, il faut, ou renoncer à toute raison,

ou décider comme elles sans crainte de se tromper.

D'où viennent donc nos erreurs? De la précipitation de nos jugements. La suspension du doute nous est un supplice : nous ne voulons nous assujettir longtemps ni à la peine d'examiner ce qui est obscur, ni à l'inquiétude attachée au doute. Nous croyons nous rendre supérieurs aux difficultés en les décidant bien ou mal, et en nous flattant de croire que nous en avons tranché le nœud. Au défaut de la vérité, son ombre nous flatte et nous amuse; après avoir jugé témérairement sur des idées obscures qui nous avertissent de ne juger point, nous nous jettons à contretemps dans l'autre extrémité. Nous hésitons sans savoir pourquoi; nous devenons ombrageux et irrésolus. La force nous manque pour suivre toute notre raison jusqu'au bout. Nous voyons clairement ce qu'elle renferme, et nous n'osons le conclure avec elle; nous nous en défions comme si nous étions en droit de la redresser, et que nous portassions au-dedans de nous un principe plus raisonnable que la raison même.

Ainsi nous ne sommes pas trompés; mais nous nous trompons toujours nous-mêmes, ou en décidant sur des idées obscures, ou en ne consultant pas assez des idées claires, ou enfin en rejettant par incertitude ce que nos idées claires nous ont découvert.

Je crois avoir éclairci par toutes ces remarques ces

quatre premieres difficultés que j'avois proposées. Il reste donc que toutes nos connoissances universelles, que nous appellons consultations d'idées, ont Dieu même pour objet immédiat, mais Dieu considéré avec certaine précision par rapport aux divers degrés selon lesquels il peut communiquer son être, de même que nous le divisons quelquefois par certaines précisions de l'esprit pour distinguer ses attributs les uns des autres, sans nier néanmoins sa souveraine simplicité.

Si quelqu'un me demande comment est-ce que Dieu se rend présent à l'ame; quelle espece, quelle image, quelle lumiere nous le découvrent; je réponds qu'il n'a besoin ni d'especes, ni d'images, ni de lumieres. La souveraine vérité est souverainement intelligible. L'être par lui-même est par lui-même intelligible; l'être infini est présent à tout. Le moyen par lequel on supposeroit que Dieu se rendroit présent à mon esprit, ne seroit point un être par lui-même; il ne pourroit exister que par création; n'étant point par lui-même, il ne seroit point intelligible par lui-même, et ne le seroit que par son créateur. Ainsi, bien loin qu'il pût servir à Dieu de milieu, d'image, d'espece, ou de lumiere; tout au contraire il faudroit que Dieu lui en servît. Ainsi je ne puis concevoir que Dieu seul intimement présent par son infinie vérité,

et souverainement intelligible par lui-même, qui se montre immédiatement à moi.

Mais il reste une difficulté qui mérite d'être débrouillée; c'est de savoir comment je connois les individus. Les idées universelles, nécessaires et immuables ne peuvent me les représenter; car elles ne leur ressemblent en rien, puisqu'ils sont contingents, changeants et particuliers. D'ailleurs puisqu'ils ont un être réel en propre qui leur est communiqué, ils ont donc une vérité et une intelligibilité qui n'est point celle de Dieu; autrement nous concevrions Dieu quand nous croyons concevoir la créature.

A cela je réponds que l'intelligibilité n'est autre chose que la vérité, et que la vérité n'est autre chose que l'être. Quand nous considérons une chose universelle, nécessaire et immuable, c'est l'être suprême que nous considérons immédiatement, puisqu'il n'y a que lui seul à qui toutes ces choses conviennent. Quand je considere quelque chose de singulier, qui n'est ni vrai, ni intelligible, ni existant par soi, mais qui a une véritable et propre intelligibilité par communication, ce n'est plus l'être suprême que je conçois; car il n'est ni particulier, ni produit, ni sujet au changement : c'est donc un être changeant et créé que j'apperçois en lui-même. Dieu qui me crée et qui le crée aussi, lui donne une véritable et propre intel-

ligibilité. Il ne nous en faut pas davantage, et je ne puis rien concevoir au-delà. Si on me demande encore comment est-ce qu'un être particulier peut être présent à mon esprit, et qui est-ce qui détermine mon esprit à l'appercevoir plutôt qu'un autre être; je réponds qu'il est vrai qu'après avoir conçu mon intelligence actuelle et l'intelligibilité actuelle de cet individu, je me trouve encore indifférent à l'appercevoir plutôt qu'un autre : mais ce qui leve cette indifférence, c'est Dieu, qui modifie ma pensée comme il lui plaît.

Pour expliquer ce que je conçois là-dessus, je me servirai d'une comparaison tirée de la nature corporelle. Ce n'est pas que je veuille affirmer qu'il y a des corps; car il n'y a encore rien d'évident qui me tire du doute sur cette matiere : mais c'est que la comparaison que je vais faire ne roule que sur les apparences des corps et sur les idées que j'ai de leur possibilité, sans décider de leur existence actuelle. Je suppose donc un corps capable par ses dimensions de correspondre à une superficie capable de recevoir ce corps. Ces deux choses posées, il ne s'ensuit point encore que ce corps soit actuellement dans ce lieu; car il peut être aussitôt ailleurs, et rien de ce que nous avons vu ne le détermine à cette situation. Que faut-il donc pour l'y déterminer?

Il faut que Dieu, qui crée de nouveau son ouvrage

en chaque moment, comme nous l'avons déja remarqué, détermine ce corps, dans le moment où il le crée, à correspondre plutôt à cette superficie qu'à une autre. Dieu, en donnant l'être dans chaque instant, donne aussi la maniere et les circonstances de l'être. Par exemple, il crée le corps A voisin du corps B, plutôt que du corps C, parceque le corps qu'il crée est par lui-même indifférent à ces deux divers rapports; ainsi la même action de Dieu qui crée le corps, fait sa position actuelle. Le même qui le crée le modifie et le rend contigu au corps qu'il lui plaît.

Tout de même quand Dieu tire du néant une puissance intelligente, et que d'ailleurs il a formé des natures intelligibles, il ne s'ensuit pas qu'une de ces créatures intelligibles doive être plutôt qu'une autre l'objet de cette intelligence. La puissance ne peut être déterminée par les objets, puisque je les suppose tous également intelligibles : par où le sera-t-elle donc? par elle-même? nullement; car étant en chaque moment créée, elle se trouve en chaque moment dans l'actuelle modification où Dieu la met par cette création toujours actuelle.

C'est donc le choix de Dieu qui la modifie comme il lui plaît. Il la détermine à un objet particulier de sa pensée, comme il détermine un corps à correspondre par sa dimension à une certaine superficie plutôt qu'à

une autre. Si un corps étoit immense, il seroit partout, n'auroit aucune borne, et par conséquent ne seroit resserré dans aucune superficie. De même, si mon intelligence étoit infinie, elle atteindroit toute vérité intelligible, et ne seroit bornée à aucune en particulier. Ainsi le corps infini n'auroit aucun lieu, et l'esprit infini n'auroit aucun objet particulier de sa pensée. Mais comme je connois l'un et l'autre borné, il faut que Dieu crée à chaque moment l'un et l'autre dans des bornes précises; la borne de l'étendue c'est le lieu; la borne de la pensée c'est l'objet particulier. Ainsi je conçois que c'est Dieu qui me rend les objets présents.

J'avoue qu'il reste encore une difficulté, qui est de savoir ce que c'est qu'un individu. Tout le reste, comme nous l'avons vu, consiste en des vérités universelles et immuables que j'appelle idées, qui sont Dieu même; mais elles ne sont point l'être particulier. Et dans cet être particulier j'observe deux choses: la premiere est son existence actuelle qui est contingente et variable: la seconde est sa correspondance à un certain degré d'être qui est en Dieu, et dont cet individu est lui-même une communication. Cette correspondance est l'espece de cette créature, et cela rentre dans les idées universelles.

Pour l'existence actuelle, il m'est impossible de

l'expliquer; car je n'ai point de terme plus clair pour définir ceux-là. Il est inutile de m'objecter que deux individus ne peuvent être distingués par l'existence actuelle, qui, loin d'être la différence essentielle de chacun d'eux, leur est commune, puisque tous deux existent actuellement. C'est un sophisme facile à démêler.

L'existence actuelle peut être prise génériquement ou singulièrement. L'existence actuelle prise génériquement, non seulement n'est point la différence derniere d'un être; mais elle est au contraire le genre suprême et le plus universel de tous. Que si on veut de bonne foi considérer l'existence actuelle sans abstraction, il est vrai de dire qu'elle est précisément ce qui distingue une chose d'une autre. L'existence actuelle de mon voisin n'est point la mienne; la mienne n'est point celle de mon voisin; l'une est entièrement indépendante de l'autre : il peut cesser d'être sans que mon existence soit en péril; la sienne ne souffrira rien quand je serai anéanti.

Cette indépendance réciproque montre l'entiere distinction, et c'est la véritable différence individuelle. Cette existence actuelle et indépendante de toute autre existence produite, est l'être singulier ou l'individu : cet être singulier est vrai et intelligible selon la mesure dont il existe par la communication; il est in-

telligible; je suis intelligent; et c'est Dieu qui me modifie pour rapporter mon intelligence bornée à cet objet intelligible plutôt qu'à un autre : voilà tout ce que je puis concevoir là-dessus. Je conclus donc que l'objet immédiat de toutes mes connoissances universelles est Dieu même, et que l'être singulier ou l'individu créé, qui ne laisse pas d'être réel quoiqu'il soit communiqué, est l'objet immédiat de mes connoissances singulieres.

Ainsi je vois Dieu en tout, ou, pour mieux dire, c'est en Dieu que je vois toutes choses : car je ne connois rien, je ne distingue rien, et je ne m'assure de rien que par mes idées. Cette connoissance même des individus où Dieu n'est pas l'objet immédiat de ma pensée, ne peut se faire qu'autant que Dieu donne à cette créature l'intelligibilité et à moi l'intelligence actuelle. C'est donc à la lumiere de Dieu que je vois tout ce qui peut être vu.

Mais quelle différence entre cette lumiere et celle qui me paroît éclairer les corps! C'est un jour sans nuage et sans ombre, sans nuit, et dont les rayons ne s'affoiblissent par aucune distance. C'est une lumiere qui n'éclaire pas seulement les yeux ouverts et sains; elle ouvre, elle purifie, elle forme les yeux qui doivent être dignes de la voir : elle ne se répand pas seulement sur les objets pour les rendre visibles; elle

fait qu'ils sont vrais, et hors d'elle rien n'est véritable; car c'est elle qui fait tout ce qu'elle montre : elle est tout ensemble lumiere et vérité; car la vérité universelle n'a pas besoin de rayons empruntés pour luire : il ne faut point chercher cette lumiere au-dehors de soi, chacun la trouve en soi-même; elle est la même pour tous. Elle découvre également toute chose; elle se montre à la fois à tous les hommes dans tous les coins de l'univers. Elle met au-dedans de nous ce qui est dans la distance la plus éloignée; elle nous fait juger de ce qui est au-delà des mers, dans les extrémités de la terre, par ce qui est au-dedans de nous. Elle n'est point nous-mêmes; elle n'est point à nous; elle est infiniment au-dessus de nous : cependant elle nous est si familiere et si intime, que nous la trouvons toujours aussi près de nous que nous-mêmes. Nous nous accoutumons même à supposer, faute de réflexion, qu'elle n'est rien de distingué de nous : elle nous réconcilie souvent avec nous-mêmes; jamais elle ne tarit, jamais elle ne nous trompe, et nous ne nous trompons que faute de la consulter assez attentivement, ou en décidant avec impatience, quand elle ne décide pas.

Ô vérité, ô lumiere, tous ne voient que par vous; mais peu vous voient et vous connoissent. On ne voit tous les objets de la nature que par vous; et on doute

si vous êtes! C'est à vos rayons qu'on discerne toutes les créatures; et on doute si vous luisez! Vous brillez en effet dans les ténebres; mais les ténebres ne vous comprennent pas et ne veulent pas vous comprendre. Ô douce lumiere! heureux qui vous voit! heureux, dis-je, par vous! car vous êtes la vérité et la vie. Quiconque ne vous voit pas, est aveugle : c'est trop peu, il est mort. Donnez-moi donc des yeux pour vous voir, un cœur pour vous aimer. Que je vous voie, et que je ne voie plus rien. Que je vous voie, et tout est fait pour moi. Je suis rassasié dès que vous paroissez.

CHAPITRE V.

De la nature et des attributs de Dieu.

J'ai reconnu un premier être, qui a fait tout ce qui n'est point lui : mais il s'en faut bien que je n'aie assez médité ce qu'il est, et comment tout le reste est par lui. Il est l'être infini, par intention comme dit l'école, et non par collection : ce qui est un, est plus que ce qui est plusieurs. L'unité peut être parfaite; la multitude ne peut l'être, comme nous l'avons vu. Je conçois un être qui est souverainement un, et souverainement et éminemment tout; il n'est rien de fini et de borné; il a toutes les perfections possibles; il est éminemment et souverainement toute

chose ; il ne peut être resserré dans aucune maniere d'être finie et bornée.

Être une certaine chose seulement, c'est n'être que cette chose en particulier. Quand je dis de l'être infini qu'il est l'être par excellence, sans rien ajouter, j'ai tout dit. Le mot d'infini que j'ai ajouté, est un terme presque superflu. Les mots ne doivent être ajoutés que pour ajouter au sens des choses : ici qui ajoute au mot d'être, ajoute inutilement ; plus on ajoute, plus on diminue ; car ce qu'on ajoute ne fait que limiter ce qui étoit dans sa premiere simplicité sans restriction. Qui dit l'être sans restriction, emporte l'infini, et il est inutile de dire l'infini. C'est pour ainsi dire dégrader l'être par excellence, que de croire avoir besoin d'ajouter quelque chose quand on a dit qu'il est. Dieu est donc l'être ; et j'entends enfin cette grande parole de Moïse : « Celui qui est « m'a envoyé vers vous ». L'Être est son nom essentiel, glorieux, incommunicable, ineffable, ignoré de la multitude.

J'ai l'idée de deux especes de l'être ; je conçois l'être pensant et l'être étendu. Que l'être étendu existe actuellement ou non, il est certain que j'en ai l'idée. Outre ces deux especes de l'être, Dieu sans doute peut en tirer du néant une infinité d'autres, dont il ne m'a donné aucune idée ; car il peut former des

créatures correspondantes aux divers degrés d'être qui sont en lui, en remontant jusqu'à l'infini. Toutes ces especes d'êtres possibles sont éminemment en lui, et comme dans leur source. Tout ce qu'il y a d'être de vérité et de bonté dans chacune de ces essences possibles découle de lui, et elles ne sont possibles qu'autant que leur degré d'être est contenu éminemment en Dieu.

Dieu est donc éminemment et d'une maniere infiniment parfaite tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les êtres qui existent, tout ce qu'il y a de positif dans les essences de toutes les autres créatures possibles, dont je n'ai point d'idée. Il est tellement tout être, qu'il a tout l'être de chacune de ses créatures, mais en retranchant la borne et les imperfections qui la restreignent. Ôtez toutes bornes; ôtez toute différence qui resserre l'être dans les especes; vous demeurerez dans l'universalité de l'être, et par conséquent dans la perfection infinie de l'être par lui-même.

Il s'ensuit de là que l'être infini ne pouvant être resserré dans aucune espece, Dieu, à proprement parler, ne doit pas plus être considéré sous l'idée restreinte de ce que nous appellons esprit, que sous quelque idée que ce soit d'une perfection particuliere déterminée et exclusive de toute autre; car cette restriction ne peut convenir à l'être infini en perfec-

tions. Je ne prétends pas dire ici que Dieu ne soit intelligent; mais je cherche au contraire à exprimer quelque chose du caractere de sa suprême intelligence; à montrer qu'elle renferme éminemment en elle la réalité de toutes les perfections qu'elle communique, et que tout ce qu'il y a de réel et de positif dans l'intelligence et dans l'étendue découle de la plénitude de son être.

Ce qu'il y a de réel dans l'intelligence, Dieu le possede dans un souverain degré; c'est sa science, son verbe, sa lumiere. Cependant ce seroit le dégrader, que de le restreindre à l'idée d'esprit dans ce degré et dans ce sens où nous le sommes. Son intelligence n'est ni successive ni multipliée; il n'est pas seulement esprit dans ce genre et dans ce degré précis d'être qu'il nous a communiqué. Si nous voyions son essence à découvert, nous verrions qu'il differe infiniment de l'idée que nous avons d'un esprit créé. Cette pensée, loin de ravaler l'idée de l'être incompréhensible, est une exaltation de cette idée au suprême degré d'incompréhensibilité.

Mais, dira-t-on, pourquoi donc est-il dit que Dieu est un esprit? d'où vient que l'Écriture même l'assure? C'est pour apprendre aux hommes grossiers que Dieu est incorporel, et que ce n'est point un être borné par la nature matérielle: c'est encore dans le dessein

de faire entendre que Dieu est intelligent comme les esprits, et qu'il a en lui tout le positif, c'est-à-dire toute la perfection de ce que nous entendons par la pensée, quoiqu'il n'en ait point la borne. Mais enfin, quand il envoie Moïse avec tant d'autorité pour prononcer son nom, et pour déclarer ce qu'il est, Moïse ne dit point, Celui qui est esprit m'a envoyé vers vous; il dit, « Celui qui est. » Celui qui est, dit infiniment davantage que Celui qui est esprit; celui qui est esprit n'est qu'esprit; celui qui est par excellence est esprit, est créateur, tout-puissant, immuable; il est souverainement sans être rien de fini et de particulier. Il ne faut point disputer sur une équivoque.

Au sens où l'Écriture appelle Dieu esprit, sans doute il en est un; car il est incorporel et souverainement intelligent: mais il est plus qu'esprit, et plus parfaitement esprit que nous ne pouvons le concevoir ni l'exprimer. S'il étoit esprit selon notre maniere bornée de concevoir ce qu'on appelle esprit, c'est-à-dire déterminé au genre particulier d'être, il n'auroit aucune puissance sur la nature corporelle, ni aucun rapport à tout ce qu'elle contient; il ne pourroit ni la produire, ni la conserver, ni la mouvoir: mais quand je le conçois dans ce genre que l'école appelle transcendental, que nulle différence ne peut jamais faire déchoir de sa simplicité universelle, je

conçois qu'il peut également tirer de son être simple et infini, les esprits, les corps, et toutes les autres essences possibles qui correspondent à ses degrés infinis d'être.

DE L'UNITÉ DU PREMIER ÊTRE.

J'ai commencé à découvrir l'être qui est par lui-même : mais il s'en faut bien que je ne le connoisse; et je n'espere pas même de le connoître tout entier, puisqu'il est infini, et que ma pensée a des bornes. Je conçois néanmoins que je puis en connoître beaucoup de choses en consultant l'idée que j'ai de la suprême perfection. Tout ce qui est clairement renfermé dans cette idée doit être attribué à cet être souverain, et je dois aussi exclure de lui tout ce qui est contraire à cette idée. Il ne me reste donc, pour connoître Dieu autant qu'il peut être connu par mon foible raisonnement, qu'à chercher dans cette idée tout ce que je puis concevoir de plus parfait. Je suis assuré que c'est Dieu. Tout ce qui paroît excellent, mais au-dessus de quoi on peut encore concevoir un autre degré d'excellence, ne peut lui appartenir; car il n'est pas seulement la perfection, mais il est la perfection suprême en tout genre. Ce principe est bientôt posé, mais il est très fécond; les conséquences en sont infinies : et c'est à moi à prendre garde de les tirer toutes sans me relâcher jamais.

1°. L'être qui est par lui-même est un, comme je l'ai déja remarqué : s'il étoit composé, il ne seroit plus parfaitement parfait; car je conçois qu'à choses égales d'ailleurs, ce qui est simple, indivisible et véritablement un, est plus parfait que ce qui est divisible et composé de parties. J'ai même déja reconnu que nul composé divisible ne peut être véritablement infini.

2°. Je conçois qu'il ne peut point y avoir deux êtres infiniment parfaits. Toutes les raisons qui me convainquent qu'il faut qu'il y en ait un, ne me permettent pas de croire qu'il y en ait deux. Il faut qu'il y ait un être par lui-même qui ait tiré du néant tous les autres êtres qui ne sont point par eux-mêmes : cela est clair. Mais un seul être par soi-même suffit pour tirer du néant tout ce qui en a été tiré. A cet égard deux ne feroient pas plus qu'un ; par conséquent rien n'est plus inutile et plus téméraire que d'en croire plusieurs.

Deux également parfaits seroient semblables en tout, et l'un ne seroit qu'une répétition inutile de l'autre. Il n'y a pas plus de raison de croire qu'il y en a deux, que de croire qu'il y en a cinq cents mille. De plus, je conçois qu'une infinité d'êtres infiniment parfaits ne mettroit dans la nature rien de réel au-delà d'un seul être infiniment parfait. Rien ne peut

aller au-delà du véritable infini; et quand on s'imagine que plusieurs infinis font plus qu'un infini tout seul, c'est qu'on perd de vue ce que c'est qu'infini, et qu'on détruit par une supposition fausse et qui se contredit elle-même, ce qu'on avoit supposé en consultant la pure idée de l'infini.

Il ne peut point y avoir plusieurs infinis. Qui dit plusieurs, dit une augmentation de nombres. L'infini ne peut admettre ni nombre ni augmentation. Qu'on suppose cent mille êtres infiniment parfaits; ils ne pourroient faire tous ensemble dans leur collection qu'une perfection infinie, et rien au-delà. Un seul être infiniment parfait fournit également cette infinie perfection : avec cette différence, qu'un seul être infiniment parfait est infiniment un et simple; au lieu que cette collection infinie d'êtres infiniment parfaits auroit le défaut de la composition ou de la collection, et par conséquent seroit moins parfaite qu'un seul être qui auroit dans son unité l'infinie et souveraine perfection; ce qui détruit la supposition et renferme une contradiction manifeste.

D'ailleurs il faut remarquer que si nous supposons deux êtres dont chacun soit par soi-même, aucun des deux n'aura point véritablement une perfection infinie; en voici la preuve qui est claire. Une chose n'est point infiniment parfaite quand on peut en con-

cevoir une autre d'une perfection supérieure. Or est-il que je conçois quelque chose de plus parfait que ces deux êtres par eux-mêmes que nous venons de supposer : donc ces deux êtres ne seroient point infiniment parfaits.

Il me reste à prouver que je conçois quelque chose de plus parfait que ces deux êtres, et je n'aurai aucune peine à le démontrer. Quelque concorde et quelque union qu'on se représente entre deux premiers êtres, il faut toujours se les représenter comme deux puissances mutuellement indépendantes, et dont l'une ne peut rien ni sur l'action ni sur les ouvrages de l'autre. Voilà ce qu'on peut penser de mieux pour ces deux êtres, pour éviter l'opposition entre eux; mais ce système est bientôt renversé.

Il est plus parfait de pouvoir tout seul produire toutes les choses possibles, que de n'en pouvoir produire qu'une partie, quelque infinie qu'on veuille se l'imaginer, et d'en laisser à une autre cause une autre partie également infinie à produire de son côté. En un mot, il est plus parfait de réunir en soi la toute-puissance, que de la partager avec un autre être égal à soi. Dans ce système chacun de ces deux êtres n'auroit aucun pouvoir sur tout ce que l'autre auroit fait; ainsi sa puissance seroit bornée, et nous en concevons une autre bien plus grande, je veux dire celle

d'un seul premier être qui réuniroit en lui la puissance des deux êtres. Donc un seul être par soi-même est quelque chose de plus parfait que deux êtres qu'on supposeroit avoir par eux-mêmes l'existence.

Cela posé, il s'ensuit clairement que pour remplir mon idée d'un être infiniment parfait, de laquelle je ne dois jamais rien relâcher, il faut que je lui attribue d'être souverainement un : ainsi, qui dit perfection souveraine et infinie, réduit manifestement tout à l'unité. Je ne puis donc avoir aucune idée de deux êtres infiniment parfaits; car l'un partageant la puissance infinie avec l'autre, il partageroit aussi avec lui l'infinie perfection, et par conséquent chacun d'eux seroit moins puissant et moins parfait, que s'il étoit tout seul. D'où il faut conclure contre la supposition, que ni l'un ni l'autre ne seroit véritablement cette souveraine et infinie perfection que je cherche et qu'il faut que je trouve quelque part, puisque j'en ai une idée claire et distincte.

On peut encore faire ici une remarque décisive; c'est que si ces deux êtres qu'on suppose égaux sont également et infiniment parfaits, ils se ressemblent en tout; car si chacun contient toute perfection, il n'y en a aucune dans l'un qui ne soit de même dans l'autre; s'ils sont si exactement semblables en tout, Il n'y a rien qui distingue l'idée de l'un d'avec l'idée de

l'autre; et on ne peut les discerner que par l'indépendance mutuelle de leur existence, comme les individus d'une même espece; s'ils n'ont aucune distinction ou dissemblance dans l'idée, il n'est donc pas vrai que j'aie des idées distinctes de deux êtres de cette nature, et par conséquent je ne dois pas croire qu'ils existent.

3°. Il est évident qu'il ne peut point y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient inégaux, en sorte qu'il y en ait un supérieur aux autres, et auquel les autres soient subordonnés. J'ai déja remarqué que tout être qui existe par soi-même et nécessairement, est au souverain degré de l'être, et par conséquent de la perfection. S'il est souverainement, il ne peut être inférieur en perfection à aucun autre. Donc il ne peut y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient subordonnés les uns aux autres; il ne peut y en avoir qu'un seul, infiniment parfait et nécessairement existant par soi-même. Tout ce qui existe au dessous de celui-là n'existe que par lui, et par conséquent tout ce qui lui est inférieur est infiniment au dessous de lui, puisqu'il y a une distance infinie entre l'existence nécessaire par soi-même, qui est essentielle à l'infinie perfection, et l'existence empruntée d'autrui, qui emporte toujours une perfection bornée, et par conséquent (s'il m'est permis de parler

ainsi) une distance infinie de la suprême perfection.

4°. L'être par lui-même ne peut être qu'un. Il est l'être sans rien ajouter. S'il étoit deux, ce seroit un ajouté à un, et chacun des deux ne seroit plus l'être sans rien ajouter. Chacun des deux seroit borné et restreint par l'autre. Les deux ensemble feroient la totalité de l'être par soi, et cette totalité seroit une composition. Qui dit composition, dit parties et bornes, parceque l'une n'est point l'autre. Qui dit composition de parties, dit nombre et exclut l'infini qui ne peut être qu'un. L'être suprême doit être la suprême unité. Puisque être et unité sont synonymes, nombre et bornes sont synonymes.

J'en conclus que plusieurs Dieux non seulement ne seroient pas plus qu'un seul Dieu, mais encore seroient infiniment moins qu'un seul. Ils ne seroient pas plus qu'un seul; car cent millons d'infinis ne peuvent jamais surpasser un seul infini; l'idée véritable de cet infini exclut tout nombre d'infinis, et l'infinité même d'infinis. Qui dit infinité d'infinis, ne fait qu'imaginer une multitude confuse d'êtres indéfinis, c'est-à-dire sans bornes précises, mais néanmoins véritablement bornés.

Dire une infinité d'infinis, c'est un pléonasme et une vaine et puérile répétition du même terme, sans pouvoir rien ajouter à la force de sa simplicité; c'est

comme si on parloit de l'anéantissement du néant. Le néant anéanti est ridicule, et il n'est pas plus néant que le néant simple; de même l'infinité des infinis n'est que le simple infini unique et indivisible. Qui dit simplement infini, dit un être auquel on ne peut rien ajouter; ce qui pourroit être ajouté étant distingué de cet infini, ne seroit point lui, et seroit quelque chose qui en seroit la borne. Donc l'infini auquel on pourroit ajouter ne seroit pas un vrai infini.

L'infini étant l'être auquel on ne peut rien ajouter, une infinité d'infinis ne seroit pas plus que l'infini simple. Ils sont clairement impossibles; car les nombres ne sont que des répétitions de l'unité, et toute répétition est une addition. Puisqu'on ne peut ajouter à l'infini, il est évident qu'il est impossible de le répéter. Le tout est plus que les parties : les infinis simples dans cette supposition feroient les parties : l'infinité d'infinis seroit le tout; et le tout ne seroit point plus que chaque partie. Donc il est absurde et extravagant de vouloir imaginer, ni une infinité d'infinis, ni même aucun nombre d'infinis.

J'ajoute que plusieurs infinis seroient infiniment moins qu'un; un infini véritablement un est véritablement infini. Ce qui est parfaitement et souverainement un, est parfait, est l'être souverain, est l'être infini, parceque l'unité, comme nous l'avons vu, et

l'être sont synonymes. Un nombre pluriel ou une infinité d'infinis seroient infiniment moins qu'un seul infini. Ce qui est composé consiste en des parties, dont l'une réellement n'est point l'autre, dont l'une est la borne de l'autre. Tout ce qui est composé de parties bornées est un nombre borné, et ne peut jamais faire la suprême unité, qui est l'être suprême et le vrai infini. Ce qui n'est pas véritablement infini est infiniment moindre que l'infini. Donc plusieurs infinis ou une infinité d'infinis seroient infiniment moins qu'un seul véritable infini. Dieu est l'infini. Donc il est évident qu'il est un, et que plusieurs Dieux ne seroient pas Dieux. Cette supposition se détruit elle-même. En multipliant l'unité infinie, on la diminue, parcequ'on lui ôte son unité dans laquelle seule peut se trouver le vrai infini.

5°. Le vrai infini est l'être le plus être que nous puissions concevoir. Il faut remplir entièrement cette idée de l'infini, pour trouver l'être infiniment parfait. Cette idée épuise d'abord tout l'être, et ne laisse rien pour la multiplication. Un seul être, qui est par lui seul, qui a en soi la totalité de l'être avec une fécondité unique et universelle, en sorte qu'il fait être tout ce qu'il lui plaît, et que rien ne peut être hors de lui que par lui seul, est sans doute infiniment supérieur à un être qu'on suppose par soi, indépendant et fé-

cond, mais qui a un égal indépendant et fécond comme lui. Outre que ces deux prétendus infinis seroient la borne l'un de l'autre, et par conséquent ne seroient ni l'un ni l'autre infinis; de plus, chacun d'eux seroit moins qu'un seul infini qui n'auroit point d'égal. La simple égalité est une dégradation par comparaison à l'être unique et supérieur à tout ce qui n'est pas lui.

6°. Enfin chacun de ces deux Dieux connoîtroit ou ignoreroit son égal. S'il l'ignoroit, il auroit une intelligence défectueuse; il seroit ignorant d'une vérité infinie. S'il connoissoit parfaitement son égal, son intelligence surpasseroit infiniment son intelligibilité; son intelligibilité seroit la vérité au-delà de laquelle son intelligence appercevroit une autre intelligibilité infinie; je veux dire, celle de son égal. Son intelligibilité et son intelligence seroient pourtant sa propre essence : donc il seroit plus parfait et moins parfait que lui-même; ce qui est impossible.

De plus, voici une autre contradiction. Ou chacun de ces deux infinis pourroit produire des êtres à l'infini, ou il ne le pourroit pas. S'il ne le pouvoit pas, il ne seroit pas infini, contre la supposition. Si au contraire il le pouvoit, indépendamment l'un de l'autre, le premier qui commenceroit à produire des êtres, détruiroit son égal; car cet égal ne pourroit pas

produire ce que le premier auroit produit : donc sa puissance seroit bornée par cette restriction. Borner sa puissance, ce seroit borner sa perfection, et par conséquent sa substance même. Donc il est clair que le premier des deux qui agiroit librement sans l'autre, détruiroit l'infini de son égal.

Que si on suppose qu'ils ne peuvent agir l'un sans l'autre, je conclus que ces deux puissances réciproquement dépendantes l'une de l'autre sont imparfaites et bornées l'une par l'autre, et qu'elles font un composé fini. Il faut donc revenir à une puissance véritablement une et indivisible, pour trouver le véritable infini. Il n'y auroit pas plus de raison à admettre deux êtres infinis, qu'à en admettre cent mille, et qu'à en admettre un nombre infini. On ne doit admettre l'infini qu'à cause de l'idée que nous en avons. Il n'est donc question que de trouver ce qui remplit cette idée. Or est-il qu'un seul infini la remplit toute entiere; qu'une infinité d'infinis n'y ajoute rien; qu'au contraire ils se détruiroient les uns les autres, et que leur collection ne seroit plus qu'un tout fini, par une contradiction manifeste. Donc il est évident qu'il ne peut y avoir qu'un seul infini.

Quelle folie donc d'adorer plusieurs dieux! Pourquoi en croirai-je plus d'un? L'idée de la souveraine perfection ne souffre que l'unité. Ô vous, être infini

qui vous montrez à moi, vous êtes l'être par excellence, et il ne faut plus rien chercher après vous. Vous remplissez toutes choses, et il ne reste plus de place ni dans l'univers ni dans mon esprit même, pour une autre perfection égale à la vôtre. Vous épuisez toute ma pensée. Tout ce qui n'est pas vous est infiniment moins que vous. Tout ce qui n'est pas vous-même n'est qu'une ombre de l'être, un être à demi tiré du néant, un rien dont il vous plaît de faire quelque chose.

Ô être seul digne de ce nom! qui est semblable à vous? Où sont donc ces vains fantômes de divinité que l'on a osé comparer à vous? Vous êtes, et tout le reste n'est point devant vous. Vous êtes, et tout le reste, qui n'est que par vous, est comme s'il n'étoit pas. C'est vous qui avez fait ma pensée : c'est vous seul qu'elle cherche et qu'elle admire. Si je suis quelque chose, ce quelque chose sort de vos mains. Il n'étoit point, et par vous il a commencé à être. Il sort de vous, et il veut retourner à vous. Recevez donc ce que vous avez fait : reconnoissez votre ouvrage. Périssent tous les faux dieux qui sont les vaines images de votre grandeur! Périsse tout être qui veut être pour soi-même, ou qui veut que quelque autre chose soit pour lui! Périsse, périsse tout ce qui n'est point à celui qui a tout fait pour lui-même! Pé-

risse toute volonté monstrueuse et égarée qui n'aime point l'unique bien pour l'amour duquel tout ce qui est a reçu l'être !

SIMPLICITÉ.

Je conçois clairement par toutes les réflexions que j'ai déja faites, que le premier être est souverainement un et simple; d'où il faut conclure que toutes ses perfections n'en font qu'une, et que si je les multiplie, c'est la foiblesse de mon esprit qui, ne pouvant d'une seule vue embrasser le tout qui est infini et parfaitement un, le multiplie pour se soulager, et le divise en autant de parties qu'il a de rapport à diverses choses hors de lui. Ainsi je me représente en lui autant de degrés qu'il en a communiqué aux créatures qu'il a produites, et une infinité d'autres qui correspondent aux créatures plus parfaites, en remontant jusqu'à l'infini, qu'il pourroit tirer du néant.

Tout de même je me représente cet être unique par diverses faces, pour ainsi dire, suivant les divers rapports qu'il a à ses ouvrages; c'est ce qu'on nomme perfection ou attribut. Je donne à la même chose divers noms, suivant les divers rapports extérieurs; mais je ne prétends point par ces divers noms exprimer des choses réellement diverses.

Dieu est infiniment intelligent, infiniment puis-

sant, infiniment bon; son intelligence, sa volonté, sa bonté, sa puissance, ne sont qu'une même chose réellement; ce qui pense en lui est le même qui veut; ce qui agit, ce qui peut et qui fait tout, est précisément le même qui pense et qui veut; ce qui prépare, ce qui arrange et qui conserve tout, est le même qui détruit; ce qui punit est le même qui pardonne et qui redresse; en un mot, en lui tout est d'une suprême unité.

Il est vrai que, malgré cette unité suprême, j'ai un fondement de distinguer ses perfections, de les considérer l'une sans l'autre, quoique l'une soit l'autre réellement. C'est qu'en lui, comme je l'ai remarqué, l'unité est équivalente et infiniment supérieure à la multitude. Ainsi je distingue ses perfections, non pour me représenter qu'elles ont quelque ombre de distinction entre elles, mais pour les considérer par rapport à cette multitude de choses créées que l'unité souveraine surpasse infiniment. Cette distinction des perfections divines que j'admets en considérant Dieu, n'est donc rien de réel en lui; et je n'aurois aucune idée de lui, dès que je cesserois de le croire souverainement un. Mais c'est un ordre et une méthode que je mets par nécessité dans les opérations bornées et successives de mon esprit, pour me faire des especes d'entrepôts dans ce travail, et pour contempler

l'infini à diverses reprises, en le regardant par rapport aux diverses choses qu'il fait hors de lui.

Il ne faut point s'étonner que, quand je contemple la divinité, mon opération ne puisse point être aussi une que mon objet. Mon objet est infini et infiniment un; mon esprit et mon opération ne sont ni infinis ni infiniment uns; au contraire, ils sont infiniment bornés et multipliés.

Ô unité infinie! je vous entrevois, mais c'est toujours en me multipliant. Universelle et indivisible vérité! ce n'est pas vous que je divise, car vous demeurez toujours une et toute entiere; et je crois faire un blasphême, que de croire en vous quelque composition. Mais c'est moi, ombre de l'unité, qui ne suis jamais entièrement un. Non, je ne suis qu'un amas et un tissu de pensées successives et imparfaites. La distinction qui ne peut se trouver dans vos perfections se trouve réellement dans mes pensées qui tendent vers vous, et dont aucune ne peut atteindre jusqu'à la suprême unité. Il faudroit être un autant que vous, pour vous voir d'un seul regard indivisible dans votre unité infinie.

Ô multiplicité créée, que tu es pauvre dans ton abondance apparente! Tout nombre est bientôt épuisé; toute composition a des bornes étroites; tout ce qui est plus d'un, est infiniment moins qu'un. Il n'y

a proprement que l'unité : après elle il n'y a plus rien; elle seule elle est tout, tout le reste paroît exister, et on ne sait précisément où il existe, ni quand il existe.

En divisant toujours, on cherche toujours l'être qui est l'unité, et on le cherche sans le trouver jamais. La composition n'est qu'une représentation et une image trompeuse de l'être. Ce qui est réel n'est point plusieurs; il est singulier, et n'est qu'une seule chose. Ce qui est vrai et réel en soi, doit sans doute être précisément soi-même, et rien au-delà. Mais où trouverons-nous cet être réel et précis de chaque chose qui la distingue de toute autre? Pour y parvenir il faut arriver jusqu'à la réelle et véritable unité : cette unité où est-elle? Par conséquent où sera donc l'être et la réalité des choses?

Ô Dieu! il n'y a que vous. Moi-même, je ne suis presque point; je ne puis me trouver dans cette multitude de pensées successives, qui sont tout ce que je puis trouver de moi. L'unité, qui est la vérité même, se trouve si peu en moi, que je ne puis concevoir l'unité suprême qu'en la divisant et en la multipliant, comme je suis moi-même multiplié. A force d'être plusieurs pensées, dont l'une n'est point l'autre, je ne suis plus rien, et je ne puis pas même voir d'une seule vue celui qui est un, parcequ'il est un, et que

je ne le suis pas. Ô qui me tirera des nombres, des compositions et des successions qui sentent si fort le néant! Plus on multiplie les nombres, plus on s'éloigne de l'être précis et réel qui n'est que dans l'unité.

Les compositions ne sont que des assemblages de bornes; tout y porte le caractere du néant; c'est un je ne sais quoi qui n'a aucune consistance, qui échappe de plus en plus à mesure que l'on s'y enfonce et qu'on y veut regarder de plus près. Ce sont des nombres magnifiques, et qui semblent promettre les unités qui les composent; mais les unités ne se trouvent point. Plus on presse pour les saisir, plus elles s'évanouissent. La multitude augmente toujours, et les unités, seuls véritables fondements de la multitude, semblent fuir et se jouer de notre recherche. Les nombres successifs s'enfuient aussi toujours : celui dont nous parlons, pendant que nous en parlons n'est déja plus : celui qui le touche, à peine est-il, et il finit; trouvez-le si vous pouvez : le chercher, c'est l'avoir déja perdu. L'autre qui vient, n'est pas encore; il sera, mais il n'est rien; et il fera néanmoins un tout avec les autres qui ne sont plus rien. Quel assemblage de ce qui n'est plus, de ce qui cesse actuellement d'être, et de ce qui n'est pas encore! C'est pourtant cette multitude de néants qui est ce que j'appelle moi : elle contemple l'être; elle le divise pour

le contempler; et en le divisant elle confesse que la multitude ne peut atteindre l'unité indivisible.

ÉTERNITÉ.

Quoique je ne puisse voir d'une vue assez simple la souveraine simplicité de Dieu, je conçois néanmoins comment toute la variété des perfections que je lui attribue se réunit dans un seul point essentiel. Je conçois en lui une premiere chose, qui est lui-même tout entier, si je l'ose dire, et dont toutes les autres résultent. Posé ce premier point, tout le reste s'ensuit clairement et immédiatement. Mais quel est-il ce point? C'est celui-là même par lequel nous avons commencé, et qui m'a découvert la nécessité d'un premier être.

Être par soi-même, c'est la source de tout ce que je trouve en Dieu : c'est par là que j'ai reconnu qu'il est infiniment parfait. Ce qui a l'être par soi, existe au suprême degré, et par conséquent possede la plénitude de l'être. On ne peut atteindre au suprême degré et à la plénitude de l'être, que par l'infini; car aucun fini n'est jamais ni plein ni suprême, puisqu'il y a toujours quelque chose de possible au-dessus. Donc il faut que l'être par soi-même soit un être infini.

S'il est un être infini, il est infiniment parfait; car l'être, la bonté et la perfection sont la même chose:

d'ailleurs on ne peut rien concevoir de plus parfait, que d'être par soi; et toute perfection d'un être qui n'est point par soi, quelque haute qu'on se la représente, est infiniment au-dessous de celle d'un être qui est par lui-même : donc l'être qui est par lui-même et par qui tout ce qui n'est pas lui existe, est infiniment parfait.

Il faut même pour faciliter cette discussion, en réglant les termes dont je suis obligé de me servir, arrêter, une fois pour toutes, qu'à l'avenir ces manieres de m'exprimer, « être par soi-même, être nécessaire, être infiniment parfait, premier être, premiere cause, et Dieu », sont termes absolument synonymes.

De cette idée de l'être nécessaire j'ai tiré la simplicité et l'unité de Dieu. La simplicité, parceque rien de composé ne peut être ni infiniment parfait ni même infini. Son unité, puisque s'il y avoit deux êtres nécessaires et indépendants l'un de l'autre, chacun d'eux seroit moins parfait dans cette puissance partagée, qu'un seul qui la réunit toute entiere. Maintenant examinons les autres perfections que je dois lui attribuer.

Il est immuable. Ce qui est par soi ne peut jamais être conçu autrement; il a toujours la même raison d'exister, et la même cause de son existence, qui est

son essence même ; il est donc immuable dans son existence. Il n'est pas moins incapable de changements pour les manieres d'être, que pour le fond de l'être. Dès qu'on le conçoit infini et infiniment simple, on ne peut plus lui attribuer aucune modification ; car les modifications sont les bornes de l'être. Être modifié d'une telle façon, c'est être de cette façon à l'exclusion de toutes les autres.

L'infini parfait ne peut donc avoir aucune modification, et par conséquent n'en sauroit changer : il n'en peut avoir non plus pour ses parties que pour son tout, puisqu'il n'a aucune partie : donc il est simplement et absolument immuable. Ce qu'il produit hors de lui est toujours fini. La créature ayant des bornes dans son être, elle a par conséquent des modifications : n'étant pas infinie, il faut qu'elle soit un être fini et particulier ; il faut qu'elle soit resserrée dans les bornes étroites de quelque maniere précise d'être. Il n'y a que celui qui possede éminemment tout, et qui est infini, qui n'est jamais rien de singulier, et qui efface toutes les distinctions : il est l'être simple et sans restriction.

Quoique chaque modification prise en particulier ne soit pas essentielle à la créature, parcequ'elle n'a rien à soi de nécessaire, rien qui ne soit contingent et variable au gré de celui qui la produit, il lui est

néanmoins essentiel d'être bornée dans ses modifications. Ce qui n'est point par soi ne peut jamais renfermer toutes les perfections; ce qui ne les renferme point ne peut exister qu'avec une borne : vous pouvez changer sa borne; mais il lui en faut toujours une nécessairement.

Aussitôt que j'ai reconnu que la créature est essentiellement bornée et changeante par la mutabilité de ses bornes, je trouve ce que c'est que le temps. Le temps, sans en chercher une définition plus exacte, est le changement de la créature : qui dit changement dit succession; car ce qui change passe nécessairement d'un état à un autre : l'état d'où l'on sort précede, et celui où l'on entre suit; le temps est le changement de l'être créé; le temps est la négation d'une chose très réelle et souverainement positive, qui est la permanence de l'être : ce qui est permanent d'une absolue permanence n'a en soi ni avant ni après, ni plus tôt ni plus tard. La non-permanence est le changement; c'est la défaillance de l'être, ou la mutation d'une maniere en une autre : mais enfin toute mutation renferme une succession, et toute existence bornée emporte une durée divisible et plus ou moins longue.

Il y a des changements incertains que l'on mesure par d'autres qui sont certains et réglés. Comme on

peut mesurer une promenade ou un travail qu'on fait, ou une conversation dont on s'occupe, par le cours des astres, par une pendule ou par une horloge de sable. C'est un changement ou un mouvement incertain d'un être qu'on mesure par un autre mouvement plus précis et plus uniforme. Quand même les êtres créés ne changeroient point de modification, il ne laisseroit point d'y avoir, quant au fond de la substance, une mutation continuelle. Voici comment.

C'est que la création de l'être qui n'est point par lui-même n'est pas absolue et permanente : l'être qui est par lui-même ne tire point du néant des êtres qui ensuite subsistent par eux-mêmes hors du néant d'une maniere fixe ; ils ne peuvent continuer à exister qu'autant que l'être nécessaire les soutient hors du néant ; ils n'en sont jamais dehors par eux-mêmes : donc ils n'en sont dehors que par un don actuel de l'être. Le don actuel est libre, et par conséquent révocable ; s'il est libre et révocable, il peut être plus ou moins long ; dès qu'il peut être plus ou moins long, il est divisible ; dès qu'il est divisible, il renferme une succession ; dès qu'on y met une succession, voilà un tissu de création successive : ainsi ce n'est pas une existence fixe et permanente; ce sont des existences bornées et divisibles qui se renouvellent sans cesse par une création continuée.

Il est donc certain que tout est successif dans la créature, non seulement la variété de modifications, mais encore le renouvellement continuel d'une existence bornée. Cette non-permanence de l'être créé est ce que j'appelle le temps. Ainsi loin de vouloir connoître l'éternité par le temps, comme je suis tenté de le faire, il faut au contraire connoître le temps par l'éternité : car on peut connoître le fini par l'infini, en y mettant une borne ou négation ; mais on ne peut jamais connoître l'infini par le fini, car une borne ou négation ne donne aucune idée de ce qui est souverainement positif.

Cette non-permanence de la créature est donc ce que je nomme le temps ; par conséquent la parfaite et absolue permanence de l'être nécessaire et immuable est ce que je dois nommer l'éternité. Dieu ne peut changer de modifications, puisqu'il n'en peut jamais avoir aucune. Le vrai infini ne souffrant point de bornes dans son être, ne peut avoir aucune borne dans son existence : par conséquent il ne peut avoir aucun temps ni durée ; car ce que j'appelle durée, c'est une existence divisible et bornée, c'est ce qui est précisément opposé à la permanence. Il est donc permanent et fixe dans son existence.

J'ai déja remarqué que comme tout être divisible est borné, aussi tout véritable infini est indivisible.

L'existence divine qui est infinie est donc indivisible. Si elle n'est point divisible comme l'existence bornée des créatures dans lesquelles il y a ce que l'on appelle la partie antérieure et la partie postérieure, il s'ensuit donc que cette existence infinie est toujours toute entiere; celle des créatures n'est jamais tout à la fois; ses parties ne peuvent se réunir; l'une exclut l'autre, et il faut que l'une finisse afin que l'autre commence.

La raison de cette incompatibilité entre ces parties d'existence est que le créateur ne donne qu'avec mesure l'existence à sa créature; dès qu'il la lui donne bornée, il la lui donne divisible en parties dont l'une n'est pas l'autre. Mais pour l'être nécessaire, infini et immuable, c'est tout le contraire; son existence est infinie et indivisible. Ainsi non seulement il n'y a point d'incompatibilité dans les parties de son existence comme dans celles de l'existence de la créature; mais, pour parler correctement, il faut dire que son existence n'a aucunes parties; elle est essentiellement toujours toute entiere.

C'est donc retomber dans l'idée du temps et confondre tout, que de vouloir encore imaginer en Dieu rien qui ait rapport à aucune succession: en lui rien ne dure parceque rien ne passe; tout est fixe, tout est à la fois, tout est immobile: en Dieu rien n'a été, rien ne sera; mais tout est. Supprimons donc pour lui tou-

tes les questions que l'habitude et la foiblesse de l'esprit fini, qui veut embrasser l'infini à sa mode étroite et raccourcie, me tenteroient de faire.

Dirai-je, ô mon Dieu! que vous aviez déja une éternité d'existence en vous-même avant que vous m'eussiez créé, et qu'il vous reste encore une autre éternité, après ma création, où vous existez toujours? Ces mots de déja et d'après sont indignes de celui qui est. Vous ne pouvez souffrir aucun passé et aucun avenir en vous. C'est une folie que de vouloir diviser votre éternité, qui est une permanence indivisible : c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parcequ'en descendant le long d'un fleuve je m'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile.

Insensé que je suis! je veux, ô immobile Vérité! vous attribuer l'être borné, changeant et successif de votre créature! Vous n'avez en vous aucune mesure dont on puisse mesurer votre existence, car elle n'a ni bornes ni parties : vous n'avez rien de mesurable; les mesures même qu'on peut tirer des êtres bornés, changeants, divisibles et successifs, ne peuvent servir à vous mesurer, vous qui êtes infini, indivisible, immuable et permanent.

Comment dirai-je donc que la courte durée de la créature est par rapport à votre éternité? N'étiez-vous pas avant moi? ne serez-vous pas après moi? Ces pa-

roles tendent à signifier quelque vérité ; mais elles sont à la rigueur indignes et impropres : ce qu'elles ont de vrai, c'est que l'infini surpasse infiniment le fini ; qu'ainsi votre existence infinie surpasse infiniment en tout sens mon existence, qui, étant bornée, a un commencement, un présent et un futur.

Mais il est faux que la création de votre ouvrage partage votre éternité en deux éternités. Deux éternités ne feroient pas plus qu'une seule : une éternité partagée qui auroit une partie antérieure et une partie postérieure ne seroit plus une véritable éternité ; en voulant la multiplier on la détruiroit, parcequ'une partie seroit nécessairement la borne de l'autre par le bout où elles se toucheroient. Qui dit éternité, s'il entend ce qu'il dit, ne dit que ce qui est, et rien au-delà ; car tout ce qu'on ajoute à cette infinie simplicité, l'anéantit : qui dit éternité, ne souffre plus le langage du temps. Le temps et l'éternité sont incommensurables, ils ne peuvent être comparés ; et on est séduit par sa propre foiblesse toutes les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choses si disproportionnées.

Vous avez néanmoins, ô mon Dieu, fait quelque chose hors de vous ; car je ne suis pas vous, et il s'en faut infiniment. Quand est-ce donc que vous m'avez fait ? est-ce que vous n'étiez pas avant que de me faire ?

Mais que dis-je? me voilà déja retombé dans mon illusion et dans les questions du temps : je parle de vous comme de moi, ou comme de quelque autre être passager que je pourrois mesurer avec moi.

Ce qui passe peut être mesuré avec ce qui passe; mais ce qui ne passe point est hors de toute mesure et de toute comparaison avec ce qui passe : il n'est permis de demander ni quand il a été, ni s'il étoit avant ce qui n'est pas, ou qui n'est qu'en passant. Vous êtes, et c'est tout. Ô que j'aime cette parole, et qu'elle me remplit pour tout ce que j'ai à reconnoître de vous! Vous êtes celui qui est. Tout ce qui n'est point cette parole, vous dégrade : il n'y a qu'elle qui vous ressemble : en n'ajoutant rien au mot d'être, elle ne diminue rien de votre grandeur. Elle est, je l'ose dire, cette parole, infiniment parfaite comme vous : il n'y a que vous qui puissiez parler ainsi, et renfermer votre infini dans trois mots si simples.

Je ne suis pas, ô mon Dieu, ce qui est : hélas! je suis presque ce qui n'est pas. Je me vois comme un milieu incompréhensible entre le néant et l'être : je suis celui qui a été; je suis celui qui sera; je suis celui qui n'est plus ce qu'il a été; je suis celui qui n'est pas encore ce qu'il sera : et dans cet entre-deux que suis-je? un je ne sais quoi qui ne peut s'arrêter en soi, qui n'a aucune consistance, qui s'écoule rapidement

comme l'eau; un je ne sais quoi que je ne puis saisir, qui s'enfuit de mes propres mains, qui n'est plus dès que je veux le saisir ou l'appercevoir; un je ne sais quoi qui finit dans l'instant même où il commence; en sorte que je ne puis jamais un seul moment me trouver moi-même fixe et présent à moi-même pour dire simplement *je suis*.

Ainsi ma durée n'est qu'une défaillance perpétuelle. Ô que je suis loin de votre éternité, qui est indivisible, infinie et toujours présente toute entiere! que je suis même bien éloigné de la comprendre! elle m'échappe à force d'être vraie, simple et immense; comme mon être m'échappe à force d'être composé de parties, mêlé de vérité et de mensonge, d'être et de néant. C'est trop peu que de dire de vous que vous étiez des siecles infinis avant que je fusse. J'aurois honte de parler ainsi; car c'est mesurer l'infini avec le fini, qui est un demi-néant.

Quand je crains de dire que vous étiez avant que je fusse, ce n'est pas pour douter que, vous existant, vous ne m'ayez créé, moi qui n'existois pas; mais c'est pour éloigner de moi toutes les idées imparfaites qui sont au-dessous de vous. Dirai-je que vous étiez avant moi? non; car voilà deux termes que je ne puis souffrir. Il ne faut pas dire, *vous étiez*; car *vous étiez* marque un temps passé et une succession. Vous êtes : et

il n'y a qu'un présent immobile, indivisible et infini, que l'on puisse vous attribuer, pour parler dans la rigueur des termes.

Il ne faut point dire que vous avez toujours été, il faut dire que vous êtes; et ce terme de *toujours*, qui est si fort pour la créature, est trop foible pour vous; car il marque une continuité, et non une permanence : il vaut mieux dire simplement et sans restriction que vous êtes.

Ô Être! ô Être! votre éternité, qui n'est que votre être même, m'étonne; mais elle me console. Je me trouve devant vous comme si je n'étois pas; je m'abîme dans votre infini : loin de mesurer votre permanence par rapport à ma fluidité continuelle, je commence à me perdre de vue, à ne me trouver plus, et à ne voir en tout que ce qui est, je veux dire vous-même.

Ce que j'ai dit du passé, je le dis de même de l'avenir. On ne peut point dire que vous serez après ce qui passe, car vous ne passez point : ainsi vous ne serez pas, mais vous êtes; et je me trompe toutes les fois que je sors du présent en parlant de vous. On ne dit point d'un rivage immobile qu'il devance ou qu'il suit les flots d'une riviere : il ne devance ni ne suit, car il ne marche point. Ce que je remarque de ce rivage par rapport à l'immobilité locale, je le dois dire

de l'être infini par rapport à l'immobilité d'existence.

Ce qui passe a été et sera, et passe du prétérit au futur par un présent imperceptible qu'on ne peut jamais assigner. Mais ce qui ne passe point existe absolument et n'a qu'un présent infini; il est, et c'est tout ce qu'il est permis d'en dire : il est sans temps dans tous les temps de la création. Quiconque sort de cette simplicité tombe de l'éternité dans le temps.

Il n'y a donc en vous, ô Vérité infinie! qu'une existence indivisible et permanente. Ce qu'on appelle éternité *a parte post*, éternité *a parte ante*, n'est qu'une expression impropre : il n'y a en vous non plus de milieu que de commencement et de fin. Ce n'est donc point au milieu de votre éternité que vous avez produit quelque chose hors de vous.

Je le dirai trois fois; mais ces trois fois ne font qu'un. Les voici. Ô permanente et infinie Vérité! *vous êtes*, et rien n'est hors de vous; *vous êtes*, et ce qui n'étoit pas commence à être hors de vous; *vous êtes*, et ce qui étoit hors de vous cesse d'être. Mais ces trois répétitions de ces termes *vous êtes*, ne font qu'un seul infini qui est indivisible. C'est cette éternité même qui reste encore toute entiere : il n'en est point écoulé une moitié, car elle n'a aucune partie : ce qui est essentiellement toujours tout présent ne peut jamais être passé.

Ô Éternité ! je ne puis vous comprendre, car vous êtes infinie : mais je conçois tout ce que je dois exclure de vous pour ne vous méconnoître jamais. Cependant, ô mon Dieu ! quelque effort que je fasse pour ne point multiplier votre éternité par la multitude de mes pensées bornées, il m'échappe toujours de vous faire semblable à moi, et de diviser votre existence indivisible. Souffrez donc que j'entre encore une fois dans votre lumiere inaccessible dont je suis ébloui.

N'est-il pas vrai que vous avez pu créer une chose avant que d'en créer une autre ? Puisque cela est possible, je suis en droit de le supposer. Ce que vous n'avez pas fait encore ne viendra sans doute qu'après ce que vous avez déja fait. La création n'est pas seulement la créature produite hors de vous ; elle renferme aussi l'action par laquelle vous produisez cette créature. Si vos créations sont les unes plutôt que les autres, elles sont successives : si vos actions sont successives, voilà une succession en vous ; et par conséquent voilà le temps dans l'éternité même.

Pour démêler cette difficulté, je remarque qu'il y a entre vous et vos ouvrages toute la différence qui doit être entre l'infini et le fini, entre le permanent et le fluide ou successif. Ce qui est fini et divisible peut être comparé et mesuré avec ce qui est fini et divisible : ainsi vous avez mis un ordre et un arran-

gement dans vos créatures par le rapport de leurs bornes; mais cet ordre, cet arrangement, ce rapport qui résulte des bornes de vos créatures, ne peut jamais être en vous qui n'êtes ni divisible ni borné. Une créature peut donc être plutôt que l'autre, parceque chacune d'elles n'a qu'une existence bornée : mais il est faux et absurde de penser que cette succession de création se trouve en vous. Votre action par laquelle vous créez est vous-même; autrement vous ne pourriez agir sans cesser d'être simple et indivisible. Il faut donc concevoir que vous êtes éternellement créant tout ce qu'il vous plaît de créer.

De votre part vous créez éternellement par une action simple, infinie et permanente, qui est vous-même : de la part de la créature, elle n'est pas créée éternellement; la borne est en elle, et point dans votre action.

Ce que vous créez éternellement n'est que dans un temps; c'est que l'existence infinie et indivisible ne communique au-dehors qu'une existence divisible et bornée. Vous ne créez donc point une chose plutôt qu'une autre par une succession qui soit en vous, quoique cette chose doive exister deux mille ans plutôt qu'une autre : ces rapports sont entre vos ouvrages; mais les rapports de bornes ne peuvent aller jusqu'à vous.

Vous connoissez les rapports que vous avez faits; mais la connoissance des bornes de votre ouvrage ne met aucune borne en vous. Vous voyez dans ce cours d'existence divisible et bornée, ce que j'appelle le présent, le passé, l'avenir : mais vous voyez ces choses hors de vous; il n'y en a aucune qui vous soit plus présente qu'une autre. Vous embrassez tout également par votre infini indivisible : ce qui n'est plus, n'est plus, et sa cessation est réelle; mais la même existence permanente, à laquelle ce qui n'est plus étoit présent pendant qu'il étoit, est encore la même, lorsqu'une autre chose passagere a pris la place de celle qui est anéantie.

Comme votre existence n'a aucune partie, une chose qui passe ne peut dans son passage répondre à une partie plutôt qu'à une autre de votre existence indivisible : ou, pour mieux dire, elle ne peut répondre à rien; car il n'y a nulle proportion concevable entre l'infini indivisible et ce qui est divisible et passager. Il faut néanmoins qu'il y ait quelque rapport entre l'ouvrier et l'ouvrage; mais il faut bien se garder d'imaginer un rapport de successions et de bornes : l'unique rapport qu'il y faut concevoir est que ce qui est, et qui ne peut cesser d'être, fait que ce qui n'est point reçoit de lui une existence bornée qui commence pour finir.

Tout autre rapport, ô mon Dieu! détruit votre permanence et votre simplicité infinie. Vous êtes si grand et si pur dans votre perfection, que tout ce que je mêle du mien dans l'idée que j'ai de vous, fait qu'aussitôt ce n'est plus vous-même. Je passe ma vie à contempler votre infini; je le vois, et je ne saurois en douter : mais dès que je veux le comprendre, il m'échappe; ce n'est plus lui, je retombe dans le fini. J'en vois assez pour me contredire et pour me reprendre toutes les fois que j'ai conçu ce qui est moins que vous-même : mais à peine me suis-je relevé, que je retombe de mon propre poids.

Ainsi c'est un mélange perpétuel de ce que vous êtes et de ce que je suis. Je ne puis ni me tromper entièrement, ni posséder d'une maniere fixe votre vérité : c'est que je vous vois de la même maniere que j'existe : en moi tout est fini et passager : je vois par des pensées courtes et fluides l'infini qui ne s'écoule jamais. Bien loin de vous méconnoître dans cet embarras, je vous reconnois à ce caractere nécessaire de l'infini, qui ne seroit plus l'infini, si le fini pouvoit y atteindre. Ce n'est pas un nuage qui couvre votre vérité; c'est la lumiere de cette vérité même qui me surpasse : c'est parceque vous êtes trop clair et trop lumineux, que mon regard ne peut se fixer sur vous. Je ne m'étonne point que je ne puisse vous compren-

dre; mais je ne saurois assez m'étonner de ce que je puis même vous entrevoir, et de ce que je m'apperçois de mon erreur lorsque je prends quelque autre chose pour vous, ou que je vous attribue ce qui ne vous convient pas.

IMMENSITÉ.

Après avoir considéré l'éternité et l'immutabilité de Dieu, qui sont la même chose, je dois examiner son immensité. Puisqu'il est par lui-même, il est souverainement, il a éminemment et de la maniere la plus parfaite tout l'être en lui. Puisqu'il a tout l'être en lui, il a sans doute le positif et le parfait de l'étendue : l'étendue est une maniere d'être dont j'ai l'idée. J'ai déja vu que mes idées sur l'essence des choses sont des degrés réels de l'être, qui sont formellement ou éminemment en Dieu, et qui sont possibles hors de lui, parcequ'il peut les produire. Le positif et le parfait de l'étendue est donc en lui ; et il ne peut la produire au-dehors qu'à cause qu'elle est éminemment renfermée dans la plénitude de son être.

D'où vient donc que je ne le nomme point étendu et corporel? C'est qu'il y a une extrême différence, comme je l'ai déja remarqué, entre attribuer à Dieu tout le positif ou le parfait de l'étendue, ou lui attribuer l'étendue avec une borne ou négation. Qui met

l'étendue sans bornes, change l'étendue en immensité : qui met l'étendue avec une borne, fait la nature corporelle. Dès que vous ne mettez aucune borne à l'étendue, vous lui ôtez la figure, la divisibilité, le mouvement, l'impénétrabilité : la figure, parcequ'elle n'est que la maniere d'être borné par une superficie : la divisibilité, parceque ce qui est infini, comme nous l'avons vu, ne peut être diminué, ni par conséquent divisé, ni par conséquent composé et divisible : le mouvement, parceque si vous supposez un tout qui n'a ni parties ni bornes, il ne peut ni se mouvoir au-delà de sa place, puisqu'il ne peut y avoir de place au-delà du vrai infini, ni changer l'arrangement et la situation de ses parties, puisqu'il n'a aucunes parties dont il soit composé : enfin l'impénétrabilité, puisqu'on ne peut concevoir l'impénétrabilité qu'en concevant deux corps bornés, dont l'un n'est point l'autre, et dont l'un ne peut occuper le même espace que l'autre. Il ne peut y avoir rien de semblable dans l'immensité infinie et indivisible : donc il n'y a point en elle d'impénétrabilité.

Ces principes posés, il s'ensuit que tout le positif de l'étendue se trouve en Dieu, sans que Dieu soit ni figuré, ni capable de mouvement, ni divisible, ni pénétrable, ni par conséquent palpable, ni par conséquent mesurable. Il n'est pas plus dans un cer-

tain lieu précis, qu'il n'est dans un certain temps : car il n'a par son être absolu et infini aucun rapport aux lieux et aux temps, qui ne sont que des bornes et des restrictions de l'être. Demander s'il est au-delà de l'univers, s'il en surpasse les extrémités en longueur, largeur, profondeur ; c'est dans un sens faire une question aussi absurde que de demander s'il étoit avant que le monde fût, et s'il sera encore après que le monde ne sera plus.

Comme il ne peut y avoir en Dieu ni passé ni futur, il ne peut y avoir aussi en lui au-delà ni au-deçà. Comme la permanence absolue exclut toute mesure de succession, l'immensité n'exclut pas moins toute mesure d'étendue. Il n'a point été, il ne sera point ; mais il est. Tout de même, à proprement parler, il n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au-delà d'une telle borne ; mais il est absolument. Toutes ces expressions qui le rapportent à quelque terme, qui le fixent à un certain lieu, sont impropres et indécentes. Où est-il donc ? Il est ; et il est tellement, qu'il faut bien se garder de demander où.

Ce qui n'est qu'à demi, ce qui n'est qu'avec des bornes, est tellement une certaine chose, qu'il n'est que cette chose précisément. Pour lui, il n'est précisément aucune chose singuliere et restreinte : il est l'être ; ou, pour dire encore mieux en disant plus sim-

plement, il est : car moins on dit de paroles de lui, et plus on dit de choses. Il est : gardez-vous bien d'y rien ajouter. Les autres êtres, qui ne sont que des demi-êtres, des êtres estropiés, et des portions imperceptibles de l'être, ne sont point simplement : on est réduit à demander quand et où est-ce qu'ils sont. S'ils sont, ils n'ont pas été et ne seront pas; s'ils sont ici, ils ne sont pas là.

Ces deux questions, *quand* et *où*, épuisent leur être : mais pour celui qui est, tout est dit quand on a dit qu'il est. Celui qui demande encore quelque chose n'a rien compris dans l'unique chose qu'il faut concevoir : l'infini indivisible ne peut répondre à aucun être divisible et fini que l'on nomme un corps. Mais refuserai-je de dire qu'il est par-tout? non, je ne refuserai point de le dire s'il le faut, pour m'accommoder aux notions imparfaites. Je me donnerai bien de garde de lui attribuer une présence corporelle en chaque lieu ; car il n'est point corps, il n'a point de superficie contiguë à la superficie des autres corps : mais je lui attribuerai, pour me faire entendre, une présence d'immensité : c'est-à-dire que comme en chaque temps on doit toujours dire de Dieu, il est, sans le restreindre en disant, il est aujourd'hui ; de même en chaque lieu on doit dire, il est, sans le restreindre en disant, il est ici.

Mais, encore une fois, n'est-ce pas lui ôter une perfection, et à moi une consolation merveilleuse, que de n'oser pas dire qu'il est ici ? Hé bien, je le dirai tant qu'on voudra, pourvu que je l'entende comme je le dois. Quand je crains de dire qu'il est présent ici, ce n'est pas pour lui attribuer quelque chose de moins réel et de moins grand que la présence; c'est au contraire pour m'élever à une maniere plus pure de le concevoir dans la simplicité universelle; c'est pour reconnoître qu'il est infiniment plus que présent.

Je soutiens que dire qu'il est simplement et absolument, est infiniment plus que de dire qu'il est par-tout; car qui dit par-tout dit des lieux, et par conséquent une chose bornée : les lieux sont des superficies de corps, et par conséquent des corps véritables qui sont divisibles et ont nécessairement des bornes. Il est vrai que je ne puis concevoir aucun lieu où Dieu n'agisse, c'est-à-dire aucun être que Dieu ne produise sans cesse. Tout lieu est corps : il n'y a aucun corps sur lequel Dieu n'agisse, et qui ne subsiste par l'actuelle opération de Dieu.

Il est donc clair qu'il n'y a aucun lieu où Dieu n'opere : mais il y a une grande différence entre opérer sur un corps, ou correspondre à un corps. Je ne puis concevoir la présence locale que par un rapport local de substance à substance : il n'y a aucun rapport

local entre une substance qui n'a ni borne ni lieu, et une substance bornée et figurée : il est donc manifeste que lorsque nous disons de Dieu qu'il est dans un corps, il faut entendre cela de son action sur ce corps; car il ne peut avoir aucun rapport local par sa substance avec un corps.

Mais où est-il donc? n'est-il nulle part? Je réponds qu'il n'y a point de lieu particulier pour lui : il existe trop pour exister avec quelque borne, et par conséquent pour être présent par sa substance dans un certain lieu plutôt que dans un autre. Ces sortes de questions, qui paroissent si embarrassantes, ne le sont qu'à cause qu'on s'engage mal-à-propos à y répondre ; au lieu d'y répondre il faut les supprimer : c'est comme qui demanderoit de quel bois est une statue de marbre; de quelle couleur est l'eau pure qui n'en a aucune ; de quel âge est l'enfant qui n'est pas encore né.

Que deviennent donc toutes ces idées d'immensité qui représentent Dieu comme remplissant tous les espaces de l'univers, et débordant infiniment au-delà? Ce ne sont point des idées de mon esprit attentif sur lui-même, ce sont au contraire des imaginations par lesquelles je cherche à me représenter ce qui est au-dessus de toute image. A parler dignement de Dieu, il n'est ni dedans ni dehors le monde; car il n'y a pour l'être infini ni dedans ni dehors, qui sont des termes de mesure.

Toute cette erreur vient de ce que les idées d'éternité et d'immensité nous surmontent par leur caractere d'infini, et nous échappent par leur simplicité : on veut toujours rentrer dans le composé, dans le fini, dans le nombre et dans la mesure. Ainsi on imagine contre ses propres idées une fausse éternité qui n'est qu'une suite ou succession confuse de siecles à l'infini, et une fausse immensité qui n'est qu'une composition confuse d'espace et de substance à l'infini : mais tout cela n'a aucun rapport à l'éternité et à l'immensité véritable.

Ces successions de siecles, ces assemblages d'espace remplis par des substances, sont divisibles, et par conséquent ont essentiellement des bornes, quoique je ne me représente pas actuellement et distinctement ces bornes en considérant ces objets. Ainsi quand je leur attribue l'infini, je me contredis moi-même par distraction, et je dis une chose qui ne peut avoir aucun sens.

La seule véritable maniere de contempler l'éternité et l'immensité de Dieu, c'est de bien croire qu'il ne peut avoir en lui ni temps ni lieu ; que toutes les questions du temps et du lieu sont impertinentes à son égard ; qu'il y faut répondre, non par une réponse catégorique et sérieuse, mais en se rappellant leur absurdité, et en leur imposant silence pour toujours.

Ces deux choses, savoir l'éternité et l'immensité, ont entre elles un merveilleux rapport : aussi ne sont-elles réellement que la même chose, c'est-à-dire l'être simple et sans borne. Écartez scrupuleusement toute idée de borne, et vous n'hésiterez plus par de vaines questions.

Dieu est : tout ce que vous ajoutez à ces deux mots, sous les plus beaux prétextes, obscurcit au lieu d'éclaircir. Dire qu'il est *toujours*, c'est tomber dans une équivoque, et se préparer une illusion : *toujours* peut vouloir dire une succession qui ne finit point; et Dieu n'a point une succession de siecles, quelque durée infinie qu'on leur suppose. Ainsi dire qu'il est, dit plus que dire qu'il est *toujours :* tout de même dire qu'il est *par-tout,* dit moins que de dire qu'il est; car dire qu'il est *par-tout*, pourroit signifier que la substance de Dieu s'étend et se rapporte localement à tous les espaces divisibles : or l'infini indivisible ne peut avoir ce rapport local de substance avec ces corps divisibles et mesurables.

Il est donc vrai qu'à parler en rigueur il vaut bien mieux dire que Dieu est, que de dire qu'il est toujours et par-tout. Si Dieu agit sur un corps, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il soit par une présence locale dans ce corps; l'infini indivisible sans rapport de sa part au fini divisible ne laisse pas d'agir sur lui. Tout

de même, quoique Dieu agisse sur les temps ou successions de créatures, il ne s'ensuit point qu'il soit dans aucun temps ou mutation de créatures : l'immense borne et arrange tout : l'immobile meut tout. Celui qui est, fait que chaque chose est avec mesure pour l'étendue et pour la durée.

Les choses bornées peuvent se comparer et se rapporter par leurs bornes les unes aux autres. L'infini indivisible ne peut être ni comparé, ni rapporté, ni mesuré ; en lui tout est absolu, nul terme relatif ne peut lui convenir : il n'est pas plus dans le monde qu'il a créé, que hors du monde dans les espaces qu'il n'a point créés ; car son immensité n'est fixée à aucun lieu ; elle ne seroit plus immensité.

Il n'a point été en un certain temps créant certaines choses plutôt que d'autres, quoiqu'il ait mis une succession à l'existence bornée de ses créatures ; car il est éternellement créant tout ce qui doit être créé et exister successivement ; tout de même il n'a point en lui des rapports différents aux parties les plus éloignées entre elles, qui composent l'univers. La borne étant dans la créature, et point en lui, il s'ensuit que les rapports, les successions et les mesures sont uniquement dans les créatures, sans qu'il soit permis de lui en rien donner.

Il est éternellement créant ce qui est créé aujour-

d'hui, comme il est éternellement créant ce qui fut créé au premier jour de l'univers : de même il est immense dans les plus petites créatures comme dans les plus grandes : l'ordre et les relations sont dans les créatures entre elles. Comparez-les entre elles, il est vrai de dire qu'une créature est plus ancienne que l'autre, que l'une est plus étendue et plus éloignée que l'autre. La borne fait cet ordre et ce rapport. Il est vrai aussi que Dieu voit cet ordre et ce rapport qu'il a fait dans ses ouvrages : mais cette division qu'il voit dans le fini divisible n'est pas en lui, puisqu'il est indivisible et infini ; car il ne se divise ni ne se borne en faisant hors de soi des êtres divisibles et bornés. Loin donc, loin de moi, toutes ces questions importunes où je trouve que mon Dieu est méconnu : il est plus que toujours, car il est : il est plus que partout, car il est. En lui il n'y a ni présence ni absence finie et locale : puisqu'il n'y a point de lieu ni de borne, il n'y a ni au-delà ni au-deçà, ni dedans ni dehors : il est, et toutes choses sont par lui. On peut dire même qu'elles sont en lui, non pour signifier qu'il est leur lieu et leur superficie, mais pour représenter plus sensiblement qu'il agit sur tout ce qui est, et qu'il peut, outre les êtres bornés, en produire d'autres plus étendus sur lesquels il agiroit avec la même puissance.

Ô mon Dieu, que vous êtes grand! Peu de pensées atteignent jusqu'à vous ; et quand on commence à vous concevoir, on ne peut vous exprimer : les termes manquent; les plus simples sont les meilleurs, les plus figurés et les plus multipliés sont les plus impropres. Si on a la sobriété de la sagesse, après avoir dit que vous êtes on n'ose plus rien ajouter; plus on vous contemple, plus on aime à se taire, en considérant ce que c'est que cet être qui n'est qu'être, et qui est le plus être de tous les êtres, et qui est si souverainement être, qu'il fait lui seul comme il lui plaît être tout ce qui est. En vous voyant, ô simple et infinie vérité, je deviens muet: mais je deviens, si je l'ose dire, semblable à vous; ma vue devient simple et indivisible comme vous. Ce n'est point en parcourant la multitude de vos perfections que je vous conçois bien; au contraire, en les multipliant pour les considérer par divers rapports et diverses faces, j'affoiblis, je diminue l'idée que j'ai de vous; je me diminue, je m'affoiblis, je me confonds: cet amas de paroles diverses n'est plus mon Dieu; ces infinis partagés et distingués ne sont plus ce simple infini qui est le seul infini véritable.

Ô que j'aime bien mieux vous voir tout réuni en vous-même! D'un seul regard je vois l'être, et j'ai tout vu; j'ai puisé dans la source; je vous ai presque

vu face à face. C'est vous-même; car qui êtes-vous, sinon l'être? et qu'y pourroit-on ajouter qui fût au-delà de cette grande expression?

Hélas! comment cela se peut-il faire? Moi qui suis celui qui n'est point, ou, tout au plus, qui est un je ne sais quoi qu'on ne peut trouver ni nommer, et qui dans le moment n'est déja plus; moi, néant; moi, ombre de l'être, je vois celui qui est; et en le nommant celui qui est par excellence, j'ai tout dit; je ne crains point d'en dire trop peu: dès-lors il n'est plus resserré ni dans le temps ni dans les espaces. Des mondes infinis tels que je puis me les figurer, des siecles infinis imaginés de même, ne sont rien en présence de celui qui est: il m'étonne, et j'en suis ravi; je succombe en le voyant, et c'est ma joie; je bégaie, et c'est tant mieux de ce qu'il ne me reste plus aucune parole pour dire, ni ce qu'il est, ni ce que je ne suis pas, ni ce qu'il fait en moi, ni ce que je conçois de lui.

Mais, ô mon Dieu! craindrai-je que vous ne m'entendiez pas, ou que vous soyez absent de moi, parceque j'ai reconnu qu'il est indigne de vous attribuer une présence locale et bornée en chaque partie de l'univers? Non, non, mon Dieu, je ne le crains point: je vous entends, et vous m'entendez mieux que toutes vos créatures ne m'entendront: vous êtes

plus que présent en moi : vous êtes au-dedans de moi plus que moi-même : je ne suis dans le lieu même où je suis que d'une maniere finie : vous êtes infiniment, et votre action infinie est sur moi : vous n'êtes borné nulle part; je vous trouve par-tout : vous y êtes autant que j'y suis, et infiniment plus; et je n'y vais qu'à cause que vous m'y portez : je vous laisse au lieu que je quitte, et je vous trouve par-tout où je passe : vous m'attendez au lieu où j'arrive. Voilà, ô mon Dieu! ce que ma foible connoissance me fait dire, ou plutôt bégayer.

Ces paroles impropres et imparfaites sont le langage d'un amour foible et grossier : je les dis pour moi, et non pas pour vous; pour contenter mon cœur, non pour m'instruire ni pour vous louer dignement. Quand je parle pour vous, je trouve toutes mes expressions basses et impures; je reviens à l'être; je m'envole jusqu'à celui qui est; je ne suis plus en moi ni moi-même; je passe en celui qui voit, en celui qui est; je le vois, je me perds; je m'entends, mais je ne saurois me faire entendre : ce que je vois éteint toute curiosité; sans raisonner, je vois la vérité universelle; je vois, et c'est ma vie, je vois ce qui est, et ne veux plus voir ce qui n'est pas. Quand sera-ce que je verrai ce qui est, pour n'avoir plus d'autre vue que cette vue fixe? Quand serai-je, par ce regard simple

et permanent, uni à lui? Quand est-ce que tout moi-même sera réduit à cette seule parole immuable : IL EST, IL EST, IL EST? Si j'ajoute, IL SERA AU SIECLE DES SIECLES, c'est pour parler selon ma foiblesse, et non pour mieux exprimer sa perfection.

SCIENCE DE DIEU.

Je ne puis concevoir Dieu comme étant par lui-même, sans le concevoir comme ayant en lui-même la plénitude de l'être, et par conséquent toutes les manieres d'être à l'infini. Ce fondement posé, il s'ensuit que l'intelligence ou pensée, qui est une maniere d'être, est en lui. Moi qui pense, je ne suis point par moi-même : c'est ce que j'ai déja clairement reconnu par mon imperfection. Puisque je ne suis point par moi-même, il faut que je sois par un autre. Cet autre que je cherche est Dieu. Ce Dieu qui m'a fait, et qui m'a donné l'être pensant, n'auroit pu me le donner, s'il ne l'avoit pas. Il pense donc, et il pense infiniment : puisqu'il a la plénitude de l'être, il faut qu'il ait la plénitude de l'intelligence qui est une sorte d'être.

La premiere chose qui se présente à examiner, est de savoir ce que c'est que pensée et intelligence; mais c'est une question à laquelle je ne puis répondre. Penser, concevoir, connoître, appercevoir, sont les ter-

mes les plus simples et les plus clairs dont je puisse me servir; je ne puis donc expliquer ni définir ces termes: d'autres les obscurciront, loin de les éclaircir. Si je ne conçois pas clairement ce que c'est que concevoir et connoître, je ne conçois rien. Il y a certaines premieres notions qui développent toutes les autres, et qui ne peuvent être développées à leur tour; et il n'y en a aucune qui soit plus dans ce premier rang que la notion de la pensée.

La seconde question à faire, est de savoir quelle est la science ou intelligence que Dieu a en lui-même. Je ne puis douter qu'il ne se connoisse. Puisqu'il est infiniment intelligent, il faut qu'il connoisse l'universelle et infinie intelligibilité, qui est lui-même. S'il ne connoissoit pas sa propre essence, il ne connoîtroit rien. On ne peut connoître les êtres participés et créés, que par l'être nécessaire et créateur, dans la puissance duquel on trouve leur possibilité ou essence, et dans la volonté duquel on voit leur existence actuelle; car cette existence actuelle n'étant point par soi-même, et ne portant point sa cause dans son propre fonds, ne peut être découverte que médiatement dans ce qui est précisément sa raison d'être, dans la cause qui la tire actuellement de l'indifférence à être ou à n'être pas.

Si donc Dieu ne se connoissoit pas lui-même, il

ne pourroit rien connoître hors de lui, et par conséquent il ne connoîtroit rien du tout. S'il ne connoissoit rien, il seroit un néant d'intelligence. Comme au contraire je dois lui attribuer l'intelligence la plus parfaite, qui est l'infinie, il faut conclure qu'il connoît actuellement une intelligibilité infinie : il n'y en a qu'une seule qui soit véritablement infinie, je veux dire la sienne ; car l'intelligibilité et l'être sont la même chose.

La créature ne peut jamais être infinie, car elle ne peut jamais avoir un être infini, qui seroit une infinie perfection. Dieu ne peut donc trouver qu'en lui seul l'infinie intelligibilité, qui doit être l'objet de son intelligence infinie.

D'ailleurs il est aisé de voir tout d'un coup que l'idée d'une intelligence qui se connoît toute entiere parfaitement, est plus parfaite que l'idée d'une intelligence qui ne se connoîtroit point, ou qui se connoîtroit imparfaitement. Il faut toujours remplir cette idée de la plus haute perfection pour juger de Dieu. Il est donc manifeste qu'il se connoît lui-même, et qu'il se connoît parfaitement, c'est-à-dire qu'en se voyant il égale par son intelligence son intelligibilité ; en un mot il se comprend.

J'apperçois une extrême différence entre concevoir et comprendre. Concevoir un objet, c'est en

avoir une connoissance qui suffit pour le distinguer de tout autre objet avec lequel on pourroit le confondre, et ne connoître pourtant pas tellement tout ce qui est en lui, qu'on puisse s'assurer de connoître distinctement toutes ses perfections autant qu'elles sont en elles-mêmes intelligibles.

Comprendre signifie connoître distinctement et avec évidence toutes les perfections de l'objet, autant qu'elles sont intelligibles. Il n'y a que Dieu qui connoisse infiniment l'infini : nous ne connoissons l'infini que d'une maniere finie. Il doit donc voir en lui-même une infinité de choses que nous ne pouvons y voir; et celles mêmes que nous y voyons, il les voit avec une évidence et une précision, pour les démêler et les accorder ensemble, qui surpasse infiniment la nôtre.

Dieu, qui se connoît de cette connoissance parfaite que je nomme compréhension, ne se contemple point successivement et par une suite de pensées réfléchies. Comme Dieu est souverainement un, sa pensée, qui est lui-même, est aussi souverainement une; comme il est infini, sa pensée est infinie : une pensée simple, indivisible et infinie, ne peut avoir aucune succession; il n'y a donc dans cette pensée aucune des propriétés du temps, qui est une existence bornée, divisible et changeante.

On ne peut point dire que Dieu commence à connoître ce qu'il n'a pas connu, ni qu'il cesse de connoître et de penser ce qu'il pensoit. On ne peut mettre aucun ordre ni arrangement dans ses pensées, en sorte que l'une précede et que l'autre suive; car cet ordre, cette méthode et cet arrangement ne peut se trouver que dans les pensées bornées et divisibles qui font une succession.

L'infinie intelligence connoît l'infinie et universelle intelligibilité ou vérité par un seul regard qui est lui-même, et qui par conséquent n'a ni variété, ni progrès, ni succession, ni distinction, ni divisibilité. Ce regard unique épuise toute vérité, et il ne s'épuise jamais lui-même; car il est toujours tout entier, ou, pour mieux dire, il faut parler de lui comme de Dieu, puisqu'il n'est avec lui qu'une même chose. Il n'a point été, il ne sera point; mais il est, et il est toujours toute pensée réduite à une.

Si l'intelligence divine n'a point de succession et de progrès, ce n'est pas que Dieu ne voie la liaison et l'enchaînement des vérités entre elles. Mais il y a une extrême différence entre voir toutes ces liaisons des vérités, ou ne les voir que successivement, en tirant peu-à-peu l'une de l'autre par la liaison qu'elles ont entre elles. Il voit sans doute toutes ces liaisons des vérités; il voit comment l'une prouve l'autre; il

voit tous les différents ordres que les intelligences bornées peuvent suivre pour démontrer ces vérités: mais il voit et les vérités et leurs liaisons, et l'ordre pour les tirer les unes des autres, par une vue simple, unique, permanente, infinie et incapable de toute division. Telle est l'intelligence par laquelle Dieu connoît toute vérité en lui-même.

Il faut maintenant examiner comment il connoît ce qui est hors de lui.

Il ne faut point regarder ce qui est purement possible comme étant hors de lui. Nous avons déja reconnu, en parlant des idées et des divers degrés de l'être en remontant à l'infini, que Dieu voit en lui-même tous les différents degrés auxquels il peut communiquer l'être à ce qui n'est pas, et que ces divers degrés de possibilité constituent toutes les essences de natures possibles. Elles n'ont de différence entre elles que par le plus ou moins d'être : Dieu les voit donc dans sa puissance, qui est lui-même; et comme ce qui est purement possible n'est rien de réel hors de sa puissance et des degrés infinis d'être qui sont communicables à son choix, cette possibilité n'est rien qui soit hors de lui, ni qu'on en puisse distinguer.

Pour les êtres futurs, ils ne sont jamais futurs à son égard, et ils ne seront jamais passés pour lui; car il n'y a, comme je l'ai remarqué, pas même l'ombre de

passé ou d'avenir pour lui. Il voit bien que dans l'ordre qu'il met entre les existences bornées, qui par leurs bornes sont successives, les unes sont devant, et les autres viennent après; il voit que l'une est future, l'autre présente, et l'autre passée, par le rapport qu'elles ont entre elles. Mais cet ordre qu'il voit entre elles n'est point pour lui : tout lui est donc également présent. Ce mot de *présent* même n'exprime qu'imparfaitement ce que je conçois; car le mot de présence signifie une chose contemporaine à l'autre; et en ce sens il n'y a non plus de présent que de passé et de futur en Dieu. A parler dans l'exactitude rigoureuse, il n'y a aucun rapport d'existence entre l'existence fluide, divisible et successive, et la permanence absolue de l'existence infinie et indivisible de Dieu. Mais enfin, quoiqu'on exprime imparfaitement la permanence absolue par le mot de présence continuelle, on peut dire, avec le correctif que je viens de marquer, que tout est toujours présent à Dieu.

Le futur qu'il voit dans cette sorte de présence est un objet qu'il trouve encore en lui-même. En voici deux raisons. 1°. Il voit les choses selon qu'il convient à sa perfection de les voir. 2°. Il les voit telles qu'elles sont en elles-mêmes. Il voit les choses suivant qu'il convient à sa perfection de les voir. Quand je vois une chose, je la vois parcequ'elle est : c'est la vérité

de l'objet qui me donne la connoissance de l'objet même. Comme cette vérité de l'objet n'est point par elle-même, ce n'est point par elle, mais par celui qui la fait, que je suis rendu intelligent. Ainsi c'est la vérité par elle-même qui reluit dans cette vérité particuliere et communiquée : c'est cette vérité universelle, dis-je, qui m'éclaire. Mais enfin la vérité qui est mon objet est hors de moi, et c'est elle qui me donne la connoissance que je n'avois pas; et il est certain que ce que j'appelle moi, qui est un être pensant, reçoit une lumiere ou connoissance de l'objet.

Il n'en est pas de même de Dieu. Comme il est par lui-même, il est aussi intelligent par lui-même. Être par soi, c'est être infiniment, sans rien recevoir d'autrui. Être intelligent par soi, c'est être infiniment intelligent sans rien recevoir d'autrui. Dieu a donc l'intelligence infinie, sans pouvoir rien recevoir même de son objet. Son objet ne peut donc lui rien donner. Conclurons-nous de là que Dieu ne voit point les choses parcequ'elles sont, mais qu'au contraire elles ne sont qu'à cause qu'il les voit? Non, je ne puis entrer dans cette pensée.

Dieu ne pense une chose qu'autant qu'elle est vraie ou existante. Il la voit donc parcequ'elle est réelle. Il est vrai qu'elle n'est réelle que par lui. Si on prend sa pensée et sa science pour lui-même, parcequ'en

effet sa science n'est rien de distingué de lui, il faudroit avouer en ce sens que sa science est la cause des êtres qui en sont les objets. Mais si on considere sa science sous cette idée précise de science, et en tant qu'elle n'est qu'une simple vue des objets intelligibles, il faut conclure qu'elle ne fait point les choses en les voyant, mais qu'elle les voit parcequ'elles sont faites.

La raison qui me le persuade, est que l'idée de penser, de concevoir, de connoître, prise dans une entiere précision, ne renferme que la simple perception d'un objet déja existant, sans aucune action ni efficacité sur lui. Qui dit simplement connoissance, dit une action qui suppose son objet, et qui ne le fait pas. C'est donc par autre chose que par la simple pensée prise dans cette précision de l'idée de pensée, que Dieu agit sur les objets pour les rendre vrais et réels; et sa science ou pensée ne les fait point, mais elle les suppose.

Comment dirons-nous donc que Dieu ne reçoit rien de l'objet qu'il conçoit? Le voici : c'est que l'objet n'est vrai ou intelligible que par la puissance et par la volonté de Dieu. Cet objet n'ayant point l'être par lui-même, est par lui-même indifférent à exister ou à n'exister pas; ce qui le détermine à l'existence est la volonté de Dieu, et c'est son unique raison d'ê-

tre. Dieu voit donc la vérité de cet être sans sortir de lui-même, et sans rien emprunter de dehors; il en voit la possibilité ou essence dans ses propres degrés infinis d'être, comme nous l'avons expliqué plusieurs fois; il en voit l'existence ou vérité actuelle dans sa propre volonté, qui est l'unique raison ou cause de cette existence.

Il est inutile de demander si Dieu ne connoît pas les objets en eux-mêmes; il les connoît tels qu'ils sont. Ils ne sont point par eux-mêmes, ils ne sont que par lui; et par conséquent ce n'est que par lui qu'ils sont intelligibles. Il ne peut donc les connoître que par soi-même et par sa volonté. S'il considere leur essence, il n'y trouvera par elles-mêmes nulle détermination à exister, ni même aucune possibilité hors de sa puissance; il trouvera seulement qu'elles ne sont pas impossibles à cette puissance: ainsi c'est dans sa seule puissance qu'il trouve leur possibilité, qui n'est rien par elle-même. C'est aussi dans sa volonté positive qu'il trouve leur existence; car pour leur essence, elle ne renferme en soi aucune raison ou cause d'exister par elle-même : au contraire, elle renferme par soi nécessairement la non-existence. Il n'y voit donc que le néant, et il ne peut jamais trouver l'existence de sa créature que dans sa pure volonté, hors de laquelle l'objet lui-même n'est plus que néant.

Ainsi Dieu n'est point éclairé comme moi par des objets extérieurs, il ne peut voir que les objets qu'il fait; car tous ceux qu'il ne fait point actuellement ne sont pas. L'intelligibilité de mon objet est indépendante de mon intelligence, et mon intelligence reçoit de cet objet intelligible une nouvelle perception. Il n'en est pas de même de Dieu; l'objet n'est objet, n'est vrai et intelligible, que par Dieu : ainsi c'est l'objet qui reçoit son intelligibilité, et l'intelligence infinie de Dieu ne peut en recevoir aucune nouvelle perception. Comme tout n'est vrai et intelligible que par lui, pour voir toutes les créatures comme elles sont, il faut qu'il les connoisse purement par lui-même et dans sa seule volonté, qui est l'unique raison de leur existence; car hors de cette volonté qui les fait exister, et par elles-mêmes, elles n'ont rien de réel, ni par conséquent de véritable et d'intelligible.

Je ne saurois trop me remplir de cette vérité, parceque je prévois que, pourvu qu'elle me soit toujours bien présente dans toute sa force et son évidence, elle servira dans la suite à en démêler beaucoup d'autres.

Je viens de considérer comment Dieu voit les êtres purement possibles, et ceux qui doivent exister dans quelque partie du temps. Il me reste à examiner comment il connoît les êtres que je nomme futurs conditionnels, c'est-à-dire qui doivent être, si certaines

conditions arrivent, et non autrement. Les futurs conditionnels qui seront absolument, parceque la condition à laquelle ils sont attachés doit certainement arriver, retombent manifestement dans le rang des futurs absolus. Ainsi je comprends sans peine que, comme ils arriveront absolument, Dieu voit leur futurition absolue, si je puis parler ainsi, dans la certitude de l'arrivée de la condition à laquelle ils sont attachés.

Pour les futurs conditionnels dont la condition ne doit point arriver, et qui par conséquent ne sont point absolument futurs, Dieu ne les voit que dans la volonté qu'il avoit de les faire exister, supposé que la condition à laquelle il les attachoit fût arrivée. Ainsi, à leur égard, on peut dire qu'il a seulement voulu lier cette condition avec cet effet, en sorte que l'un devoit arriver de l'autre; et c'est dans sa propre volonté, laquelle lioit ces deux événements possibles, qu'il voit la futurition possible du second. Mais enfin c'est sa propre volonté qui fait l'être, l'existence, et par conséquent l'intelligibilité de tout ce qui existe hors de lui. S'il ne voit les êtres réels et actuellement existants que dans sa pure volonté en laquelle ils existent, à plus forte raison ne voit-il que dans cette même volonté les êtres conditionnellement futurs, qui, par le défaut de la condition, ne sont point absolument futurs. Que faut-il conclure de tout ceci? que Dieu ne

se détermine point à certaines choses plutôt qu'à d'autres, parcequ'il voit ce qui doit résulter de la combinaison des futurs conditionnels. Ce seroit attribuer à l'être parfait deux grandes imperfections : l'une, d'être éclairé par son propre ouvrage qui est son objet, au lieu qu'il ne peut rien voir qu'en lui, seule lumiere et vérité universelle : l'autre, de dépendre de son ouvrage, et de s'accommoder à ce qu'il en peut tirer, après l'avoir tourné de toutes les façons pour voir celle qui lui donne plus de facilité. Je comprends donc que, loin de chercher bassement la cause de ses volontés dans la prévision qu'il a eue des futurs conditionnels, dans les divers plans qu'il a formés de son ouvrage, tout au contraire il n'est permis de chercher la cause de toutes ces futuritions conditionnelles, et de la prévision qu'il en a eue, que dans sa seule volonté, qui est l'unique raison de tout.

Non, mon Dieu, vous n'avez point consulté plusieurs plans auxquels vous fussiez contraint de vous assujettir. Qu'est-ce qui vous pouvoit gêner? Vous ne préférez point une chose à une autre à cause que vous prévoyez ce qu'elle doit être; mais elle ne doit être ce qu'elle sera qu'à cause que vous voulez qu'elle le soit. Votre choix ne suit point servilement ce qui doit arriver; c'est au contraire ce choix souverain, fécond et tout-puissant, qui fait que chaque chose

sera ce que vous lui ordonnerez d'être. Ô que vous êtes grand et éloigné d'avoir besoin de rien! votre volonté ne se mesure sur rien, parcequ'elle fait elle seule la mesure de toutes choses.

Il n'y a rien qui puisse exister ni conditionnellement ni absolument, si votre volonté ne l'appelle et ne le tire de l'absolu néant. Tout ce que vous voulez qui soit vient aussitôt à l'être, mais au degré précis d'être que vous lui marquez. Vous ne pouvez trouver aucune convenance dans les choses, puisque c'est vous qui les faites toutes : les objets que vous connoissez n'impriment rien en vous, au lieu que ceux que je commence à connoître impriment en moi et y font la perception de quelque vérité particuliere qui augmente mon intelligence.

Pour vous, ô infinie vérité, vous trouvez toute vérité en vous-même. Les objets créés, loin de vous donner quelque intelligence, reçoivent de vous toute leur intelligibilité; et comme cette intelligibilité n'est qu'en vous, ce n'est aussi qu'en vous que vous la pouvez voir. Vous ne pouvez les voir en eux-mêmes, puisqu'en eux-mêmes ils ne sont rien, et que le néant n'est point intelligible : ainsi vous ne pouvez les voir qu'en vous, qui êtes leur unique raison d'existence.

A force d'être grand, vous êtes d'une simplicité qui échappe à mes regards successifs et bornés. Quand je

supposerois que vous auriez créé cent mille mondes durables pour une suite innombrable de siecles, il faudroit conclure que vous verriez le tout d'une seule vue dans votre volonté, comme vous voyez de la même vue toutes les créatures possibles dans votre puissance qui est vous-même.

C'est un étonnement de mon esprit, que l'habitude de vous contempler ne diminue point. Je ne puis m'accoutumer à vous voir, ô infini simple, au-dessus de toutes les mesures par lesquelles mon foible esprit est toujours tenté de vous mesurer. J'oublie toujours le point essentiel de votre grandeur, et par là je retombe à contretemps dans l'étroite enceinte des choses finies. Pardonnez ces erreurs, ô bonté qui n'êtes pas moins infinie que toutes les autres perfections de mon Dieu; pardonnez les bégaiements d'une langue qui ne peut s'abstenir de vous louer, et les défaillances d'un esprit que vous n'avez fait que pour admirer votre perfection.

FIN.

LETTRES

SUR DIVERS SUJETS

DE MÉTAPHYSIQUE

ET DE RELIGION.

LETTRE

SUR L'EXISTENCE DE DIEU,

ET SUR LA RELIGION.

Votre lettre, monsieur, demanderoit, pour y répondre, un ouvrage fait de la meilleure main. Je vais, en vous obéissant, mettre ici quelques réflexions, auxquelles un esprit comme le vôtre suppléera sans peine ce qui pourra leur manquer.

RÉFLEXIONS

D'un homme qui examine en lui-même ce qu'il doit croire sur la religion.

Je suis en ce monde, sans savoir ni d'où je viens, ni comment je me trouve ici, ni où est-ce que je vais. Certains hommes me parlent de plusieurs choses, et me les proposent comme indubitables; mais je suis résolu d'en douter, et même de les rejetter, à moins que je ne voie qu'elles méritent ma croyance. Le véritable usage de la raison qui est en moi, est de ne rien croire sans savoir pourquoi je le crois, et sans être déterminé à m'y rendre sur un signe certain de vérité. D'autres hommes voudroient que je commençasse par le mépris de toutes ces choses qu'on appelle

mysteres de religion ; mais je n'ai garde de les rejetter sans les avoir auparavant bien examinés. Il y a autant de légèreté et de foiblesse d'esprit à être incrédule et opiniâtre, qu'à être crédule et superstitieux. Je cherche le milieu. Je sens que ma raison est bien foible, et ma volonté bien exposée aux pieges de l'orgueil et des passions, pour pouvoir trouver ce milieu précis, et pour y demeurer toujours ferme quand je l'aurai trouvé. Mais enfin je ne saurois, par mes seules forces naturelles, me faire moi-même ni plus pénétrant, ni plus patient dans mes recherches, ni plus exact dans mes raisonnements, ni plus égal dans mes bonnes dispositions, ni plus précautionné contre l'orgueil, ni plus incorruptible en faveur de la vérité, que je le suis. Je n'ai que moi-même pour cet examen ; et c'est de moi-même que je me défie sincèrement sur une infinité d'expériences malheureuses que j'ai de la précipitation de mes jugements et de la corruption de mon cœur. Que me reste-t-il à faire dans cette impuissance ?

Oh ! s'il est vrai qu'il y ait au-dessus de l'homme quelque être plus puissant et meilleur que lui, duquel il dépende, je conjure cet être par sa bonté d'employer sa puissance à me secourir ! Il voit mon desir sincere, ma défiance de moi-même, mon recours à lui. Ô être infiniment parfait ! s'il est vrai

que vous soyez, et que vous entendiez les desirs de mon cœur, montrez-vous à moi, levez le voile qui couvre votre face, préservez-moi du danger de vous ignorer, d'errer loin de vous, et de m'égarer dans mes vaines pensées, en vous cherchant! Ô vérité, ô sagesse, ô bonté suprême! s'il est vrai que vous soyez tout ce que l'on dit, et que vous m'ayez fait pour vous, ne souffrez pas que je sois à moi, et que vous ne possédiez pas votre ouvrage; ouvrez-moi les yeux, montrez-vous à votre créature!

CHAPITRE I[er].

De ma pensée.

I. Ce que j'appelle moi, est quelque chose qui pense, qui connoît et qui ignore; qui croit, qui est certain, et qui dit, je vois avec certitude; qui doute, qui se trompe, qui apperçoit son erreur, et qui dit, je me suis trompé. Ce moi est quelque chose qui veut, et qui ne veut pas; qui aime le bien, et qui hait le mal; qui a du plaisir et de la douleur; qui espere, qui craint, qui se réjouit de ce qu'il a, qui desire ce qu'il n'a pas. Ce moi est souvent irrésolu et peu d'accord avec lui-même : il change, il se repent; puis il se repent de s'être repenti. Ce moi se connoît et se gouverne soi-même : il a une espece d'empire sur soi;

car je ne puis douter que je ne délibere, pour choisir entre vouloir et ne vouloir pas, comme ayant actuellement dans ma main le choix entre ces deux partis. Quand je veux, c'est qu'il me plaît de former une telle volonté, et que je choisis de vouloir, étant maître de ne vouloir pas. Ce moi est donc ce qu'on appelle libre, c'est-à-dire maître de son propre vouloir.

II. Ce moi a-t-il toujours été? Où étois-je, qu'étois-je il y a cent ans? Peut-être étois-je alors un corps, ou, pour mieux dire, beaucoup de petits corps épars çà et là sous diverses formes, que le mouvement a rassemblés pour en composer cette portion de matiere sur laquelle j'ai un pouvoir singulier, qui me domine réciproquement, et que j'appelle mon corps. Mais enfin ce corps n'étoit pas, il y a cent ans, ni rassemblé, ni façonné comme il l'est aujourd'hui avec des organes si merveilleux : alors il ne pensoit point; le moi pensant n'étoit pas alors. Comment a-t-il commencé à penser? comment a-t-il pu devenir, de non-pensant qu'il étoit jusqu'à un certain jour et jusqu'à un certain moment, ce moi qui a commencé tout-à-coup à penser, à juger, à vouloir? S'est-il fait lui-même? s'est-il donné la pensée qu'il n'avoit pas? et n'auroit-il pas fallu l'avoir pour se la donner, ou la prendre dans le néant? Le néant de pensée peut-il se donner le degré d'être qui lui manque? Par où est-ce

donc que m'est venue cette pensée, cette volonté, cette liberté que je n'avois point? et où est-ce que j'en trouverai la source?

III. Faut-il croire que le même corps peut tantôt connoître, juger, vouloir, être libre, et tantôt n'avoir ni connoissance, ni jugement, ni volonté, ni liberté? Examinons cette question. Je suppose qu'on réduise un corps en poudre très subtile; cette poudre aura beau être subtilisée à l'infini, je ne puis concevoir que les petits corps soient plus propres à penser que les grands. Donnez-moi des corpuscules quarrés ou ronds, il me paroît que les ronds et les quarrés sont également incapables de se connoître et de vouloir. Les globules n'ont pas plus de raison que les triangles. Les atômes crochus n'ont pas plus d'esprit et d'intelligence que les atômes sans crochet. Cent mille atômes ne sont pas plus pensants, quand ils sont liés ensemble, que chacun d'eux quand il est seul et séparé des autres. Les corps liquides n'ont pas plus de pensée dans leur fluidité, que les corps solides dans leur consistance. La plus rapide flamme n'a pas plus d'intelligence et de volonté qu'une pierre. Le mouvement le plus impétueux ne donne point l'intelligence à une masse, non plus que le repos. Prenez un morceau de matiere, réduisez-la à la poudre la plus subtile, faites-la bouillir, faites-la évaporer en cor-

puscules volatiles, ou bien donnez-lui toutes les fermentations qu'il vous plaira d'imaginer; faites-en le tourbillon le plus rapide, ou bien faites-la mouvoir en tel autre sens que vous choisirez; vous ne concevrez jamais que cette masse ainsi façonnée, subtilisée, et agitée avec rapidité, se connoisse et parvienne à dire en elle-même : je crois, je doute, je veux, je ne veux pas. Oseriez-vous dire qu'il y a un degré de fermentation et un moment précis où cette masse n'a ni connoissance ni volonté, mais qu'il faut encore un dernier degré de fermentation, et qu'au moment immédiatement suivant, cette masse commencera tout-à-coup à juger, à vouloir, à dire en elle-même : je crois et je veux? D'où vient que les enfants qui sont instruits par la seule nature, et en qui la raison n'est encore altérée par aucun préjugé, se mettent à rire quand on leur dit qu'une montre, dont ils entendent le mouvement, a de l'esprit? C'est que la raison ne permet pas de croire que la seule matiere, quelque figure et quelque mouvement que vous lui donniez, puisse jamais penser, juger, vouloir. D'où vient que tant de gens se révoltent quand on leur dit que les bêtes ne sont que de pures machines? C'est que ces hommes ne sauroient concevoir qu'une pure machine soit capable des connoissances qu'ils supposent dans les bêtes. Tant il est vrai que la raison répugne à croire

que la matiere si subtilisée, si façonnée, si agitée qu'on veuille se l'imaginer, puisse penser.

IV. Mais supposons tout ce qu'on voudra, poussons la fiction jusqu'à l'impossible, supposons que le même corps qui étoit non-pensant dans une premiere minute, devient tout-à-coup pensant, jugeant, voulant, et disant, *je veux*, dans la seconde; notre difficulté n'en est pas moins grande. Si la pensée n'est qu'un degré d'être que les corps puissent acquérir et perdre, il faut au moins avouer que c'est le plus haut degré d'être que les corps puissent acquérir, et que cette perfection est fort supérieure à celle d'être étendu et figuré. Connoître soi et les autres êtres, juger, vouloir, être libre, c'est-à-dire avoir l'empire sur son propre vouloir, c'est sans doute un degré d'être qui vaut incomparablement mieux que d'être une masse qui ne connoît ni soi ni autrui, qui ne peut ni juger, ni vouloir, ni choisir.

Je reviens donc à demander qui est-ce qui a donné tout-à-coup à une masse de matiere, dans une certaine minute, ce sublime degré d'être qu'elle n'avoit pas dans la minute immédiatement précédente. Cette masse n'a pu se donner ce degré si supérieur qui lui manquoit, et dont elle avoit, pour ainsi dire, le néant en elle : elle n'a pas pu le recevoir des autres corps; car les autres corps, non plus que celui-ci, ne sau-

roient donner ce qu'ils n'ont pas. Toute la nature corporelle ensemble, si on la suppose purement corporelle et non-pensante, ne peut donner ni à soi-même en général, ni à aucune de ses parties, ce degré d'être supérieur qu'on nomme la pensée, et qui n'est point attaché à l'essence des corps. Bien plus, nul être borné déja pensant ne peut donner la pensée à aucun autre être distingué de soi. Les corps peuvent être les uns aux autres une occasion de mouvement, selon des regles établies par une puissance supérieure aux uns et aux autres; mais aucun être borné et imparfait ne peut donner à un autre être le degré d'être ou de perfection qu'il n'a pas.

La privation d'un degré d'être est le néant de ce degré-là. Pour donner ce degré d'être à celui qui ne l'a point, il faut, pour ainsi dire, travailler sur le néant même, et faire une espece de création réelle en lui, pour ajouter à l'être inférieur qui existoit déja, un nouveau degré d'être qui l'éleve au-dessus de lui. Comme c'est créer tout l'être, que de faire exister ce qui n'avoit aucune existence; c'est le créer en partie, que de faire exister dans un individu un degré d'être qui n'y existoit nullement. Or il est manifeste que les êtres pensants que nous connoissons sont trop foibles et trop imparfaits pour pouvoir créer en autrui un degré d'être ou de perfection très haute qui n'y

existoit nullement. L'action de créer est d'une puissance et d'une perfection infinie. Il y a une distance infinie depuis le néant d'une chose jusqu'à son existence : il faut donc une puissance infinie pour faire passer cette chose du néant à l'être. D'ailleurs il faut avoir jusqu'au suprême degré une perfection pour pouvoir en être la source à l'égard d'autrui, et pour la communiquer à ce qui est le pur néant de cette chose. Pour avoir en soi cette fécondité, et pour faire au-dehors cette communication de l'être, il faut en avoir la plénitude en soi et par soi dans son propre fonds. Or, posséder l'être par soi, c'est la suprême perfection. Je rentre donc aussitôt en moi-même, et je reconnois que les êtres pensants, qui sont semblables à moi, sont absolument incapables de cette fécondité et de cette création de la pensée au-dehors d'eux-mêmes dans un sujet qui n'en a aucun commencement. Des êtres pensants qui se trompent, qui ignorent, qui aiment le mal, qui haïssent le bien, qui se contredisent souvent les uns les autres, et qui sont quelquefois contraires à eux-mêmes, ne peuvent point avoir la suprême perfection de l'être par soi et en plénitude, ils ne peuvent point être pensants jusqu'à être créateurs de la pensée en autrui.

V. Il faut donc que le moi, qui n'étoit point pensant il y a cent ans, soit devenu pensant par le bien-

fait d'un être supérieur qui, ayant la pensée par soi en plénitude, a pu la faire passer en moi qui en étois le néant. Il faut qu'il ait la pensée en lui jusqu'au point de la pouvoir donner à qui ne l'a pas; il faut qu'il ait pu me faire passer du néant de pensée à une pensée existante; il faut qu'il soit créateur en moi, au moins de ce degré d'être dont j'étois le pur néant quand je n'étois qu'un peu de matiere. Ainsi ma conclusion est absolument indépendante de la question qu'on agite pour savoir si mon ame est distinguée de mon corps. Sans entrer dans cette question, je trouve tout ce qu'il me faut pour parvenir à mon unique but. Si les ames sont distinguées des corps, je demande qui est-ce qui a uni mon corps et mon ame; qui est-ce qui a joint deux natures si dissemblables. Elles ne se sont point associées par un pacte qui ait été fait librement entre elles. Le corps n'en est pas capable: l'ame ne se souvient pas de l'avoir fait, et elle s'en souviendroit si elle l'avoit fait par choix; de plus, si elle l'avoit fait librement, elle finiroit ce pacte quand il lui plairoit, au lieu qu'elle ne sauroit le finir sans détruire les organes du corps. D'ailleurs les autres êtres semblables à moi, loin d'avoir fait en moi cette union ou société mutuelle, sont dans le même cas, et en cherchent comme moi une cause supérieure. Enfin d'où vient une différence que j'éprouve entre la por-

tion de matiere que j'appelle mon corps, et tous les autres corps voisins? J'ai beau vouloir que les autres corps se remuent, il ne s'en meut aucun; ma volonté n'a pas même, quand elle est seule, le pouvoir de remuer le moindre atôme : mais pour la masse de mon corps, ma volonté n'a qu'à vouloir, cette masse obéit à l'instant. Je veux, et tous mes membres se tournent comme il me plaît. Qui est-ce qui m'a donné cette puissance absolue sur eux, pendant que je suis si impuissant sur tous les autres corps voisins? Si au contraire mon ame n'est que mon corps devenu pensant, je demande qui est-ce qui a créé dans mon corps ce degré d'être, savoir, la pensée qui n'y existoit pas.

CHAPITRE II.

De mon corps, et de tous les autres corps de l'univers.

I. Il y a une portion de matiere que je nomme mon corps, parceque ses mouvements dépendent de mon seul vouloir, au lieu que nul autre corps ne dépend de ma volonté. Cette portion de matiere me paroît façonnée exprès pour toutes les fonctions auxquelles elle sert. Je vois un corps fait avec symmétrie : il est posé sur deux cuisses et sur deux jambes égales et

bien proportionnées. Veux-je demeurer debout et immobile; mes cuisses et mes jambes sont droites et fermes comme des colonnes qui portent tout cet édifice. Au contraire, veux-je marcher; ces deux grandes colonnes se trouvent brisées par des jointures; pendant que l'une demeure appuyée pour me soutenir, l'autre s'avance pour me porter vers les objets dont je veux m'approcher. Mais ce corps en se penchant sait se planter en sorte qu'il garde un parfait équilibre pour ne tomber pas. Le corps proportionné à ces deux soutiens est fortifié par des côtes bien rangées en demi-cercle, qui viennent se joindre pardevant. Elles sortent toutes de l'épine du dos, qui est formée de vertebres, c'est-à-dire de petits ossements très durs emboîtés les uns dans les autres en sorte que le dos est tout ensemble très droit et très ferme quand il me plaît, et très flexible pour se courber et pour se pencher dès que j'en ai besoin. Les côtes servent à renfermer et à tenir en sûreté les principaux organes, qui sont comme le centre de la vie, et dont la délicatesse est extrême : elles laissent néanmoins entre elles un intervalle à l'endroit précis où j'en ai besoin, pour faciliter l'élargissement ou le resserrement de toutes ces parties internes par rapport à la respiration et aux autres opérations vitales. Mon cœur est comme la source d'où part avec impétuosité

le sang qui va par des rameaux innombrables arroser et nourrir les chairs de tous les membres, de même que les rivieres vont arroser et fertiliser toutes les campagnes. Ce sang, qui se ralentit dans sa course, revient des extrémités du corps au centre pour s'y rallumer, et pour y reprendre de nouveaux esprits. Les poumons sont des soufflets qui font la respiration. L'estomac est un réservoir qui reçoit tous les aliments: il a des sucs tout propres pour les dissoudre et pour les convertir en une espece de lait qui devient ensuite du sang. Le gosier, quand il est bien formé, est le plus parfait de tous les instruments de musique. Tout est merveilleux dans le corps humain, jusqu'aux organes mêmes des fonctions les plus viles et les plus abjectes qu'on ne nomme pas. Il n'y a dans tout ce corps aucun ressort interne qui ne surpasse toute l'industrie des méchaniques. Vers le haut de ce corps pendent deux bras qui sont brisés par des jointures, en sorte qu'ils se meuvent presque en tout sens. Ils sont terminés par deux mains qui s'alongent et qui se replient par les articles des doigts armés d'ongles. Que pourroit-on jamais inventer de plus propre à saisir, à repousser, à porter, à traîner, à séparer les corps voisins, à démêler les choses entrelacées, à faire les ouvrages les plus rudes ou les plus délicats?

Au-dessus de ce corps s'éleve le cou, qui se dresse

ou qui se penche, qui se tourne à droite ou à gauche selon les besoins, et qui porte la tête, siege des principales sensations. Le derriere de la tête est couvert de cheveux qui l'ornent et le fortifient. Le devant est le visage, où les deux yeux égaux et placés avec symmétrie semblent allumés d'une flamme céleste. Le nez sert à relever le visage, et il est en même temps l'organe de l'odorat. Les oreilles sont aux deux côtés pour entendre à droite et à gauche. Ces sensations principales sont doubles, non seulement pour les rendre plus promptes et plus faciles des deux côtés, mais encore pour préparer une ressource dans les accidents où l'un des deux organes seroit blessé. La bouche est par les levres un grand ornement du visage. Quand elle s'ouvre, elle montre un double rang de dents destinées à briser les aliments, et à en préparer la digestion. La langue souple et humide va toucher le palais et les dents en tant de manieres, qu'elle articule assez de sons pour en composer tout le langage du genre humain. Mais je n'ai garde de vouloir remarquer tout l'artifice de mon corps, je ne fais que l'effleurer. Il est infini : plus on l'approfondit, plus on y trouve un art qui surpasse infiniment l'art de tous les hommes. Le corps humain est la plus composée et la plus industrieuse de toutes les machines.

II. Si je passe de mon corps aux autres corps qui

m'environnent, non seulement j'apperçois un grand nombre d'autres corps semblables au mien, mais encore je vois de tous côtés des animaux faits, pour ainsi dire, sur divers patrons. Les uns marchent à quatre pieds, les autres ont des ailes pour voler dans l'air, les autres des nageoires pour nager dans l'eau. Les navires que les hommes construisent avec tant d'art suivant des regles si savantes, ne sont que des copies faites d'après ces oiseaux et ces poissons qui voguent dans deux éléments liquides, dont l'un est un peu plus épais que l'autre. De ces animaux, les uns nous servent à porter des fardeaux, comme le cheval et le chameau: d'autres servent par leur force, comme les bœufs, à suppléer ce qui manque à notre force bornée; puis ce même animal devient notre aliment: d'autres, comme les brebis, nous nourrissent de leur lait, et nous vêtent de leur laine. L'homme sait dominer par force ou par industrie sur tous les animaux, et les plier à son usage. Un vermisseau, une fourmi, un moucheron montrent cent fois plus d'art et d'industrie que l'horloge la plus parfaite.

La terre qui nous porte tire de son sein fécond tout ce qu'il faut pour notre nourriture; tout en sort, tout y entre, tout y renaît chaque année; elle ne s'use jamais. Plus vous déchirez ses entrailles, plus elle vous comble de ses largesses pour vous récompenser de

votre travail. Elle se couvre de moissons, elle se pare de verdure, elle nourrit avec l'homme les animaux qui le servent et qui le nourrissent.

Les arbres qu'elle forme sont de grands bouquets plantés dans son sein, qui l'ornent comme les cheveux ornent la tête de l'homme. Ces arbres nous donnent leur ombre pour nous rafraîchir en été, et leur bois pour nous réchauffer en hiver. Leurs fruits pendants à leurs rameaux tombent dans nos mains dès qu'ils sont assez mûrs. Les plantes ont une variété infinie : elles ont toutes un ordre qui les rend uniformes jusqu'à un certain point; mais, au-delà de ce point, tout est varié, et il n'y a pas deux feuilles sur un arbre entièrement semblables. Les fleurs, qui embellissent toute la nature, promettent les fruits; et les fruits, qui couronnent l'année, répandent l'abondance immédiatement avant la saison dont la rigueur suspend le travail. Les ruisseaux tombent des montagnes. Les rivieres, après avoir arrosé les divers pays, et facilité le commerce, vont se précipiter dans la mer, qui, loin de priver les hommes de toute société, est au contraire le centre du commerce entre les nations les plus éloignées. Les vents, qui purifient l'air et qui temperent les saisons, sont l'ame de la navigation et du commerce des nations entre elles. Si l'air étoit un peu plus épais, nous ne pourrions le respirer, et nous nous

y noierions comme dans la mer. Qui est-ce qui a su lui donner ce degré si juste de subtilité?

Le soleil se leve et se couche pour nous faire le jour et la nuit. Pendant qu'il nous laisse dans le repos des ténebres, il va éclairer un autre monde qui est sous nos pieds. La terre est un globe suspendu en l'air, et cet astre tourne autour d'elle, parcequ'il lui doit ses rayons. Non seulement il en fait un tour régulier qui forme les jours et les nuits, mais encore il s'approche et s'éloigne tour-à-tour de chaque pole; et c'est ce qui fait tour-à-tour pour chaque moitié du monde l'hiver et l'été. Si le soleil s'approchoit un peu plus de nous, il nous embraseroit; s'il s'en éloignoit un peu plus, il nous laisseroit glacer, et notre vie seroit éteinte. Qui est-ce qui conduit avec tant de justesse ce flambeau de l'univers, cette flamme subtile et rapide?

La lune, plus voisine de nous, emprunte du soleil une lumiere douce qui tempere les ombres de la nuit, et qui nous éclaire quand nous ne sommes pas libres d'attendre le jour. Que de commodités préparées à l'homme!

Mais que vois-je! un nombre prodigieux d'astres brillants qui sont dans le firmament comme des soleils! A quelle distance sont-ils de nous? Quelle grandeur immense, qui confond l'imagination, et qui

étonne l'esprit même! Que devenons-nous à nos propres yeux, vils atômes posés dans je ne sais quel petit coin de l'univers, quand nous considérons ces soleils innombrables? Une main toute-puissante les a semés avec profusion pour nous étonner par une magnificence qui ne lui coûte rien.

III. Si j'entre dans une maison, j'y vois des fondements posés de pierre solide pour rendre l'édifice durable, j'y vois des murs élevés, avec un toit qui empêche la pluie de pénétrer au-dedans : je remarque au milieu une place vuide qu'on nomme une cour, et qui est le centre de toutes les parties de ce tout: je rencontre un escalier dont les marches sont visiblement faites pour monter; des appartements dégagés les uns des autres pour la liberté des hommes qui logent dans cette maison; des chambres avec des portes pour y entrer; des serrures et des clefs pour fermer et pour ouvrir; des fenêtres par où la lumiere entre, sans que le vent puisse entrer avec elle; une cheminée pour faire du feu sans être incommodé de la fumée; un lit pour se coucher; des chaises pour s'asseoir; une table pour manger; une écritoire pour écrire.

A la vue de toutes ces commodités pratiquées avec tant d'art, je ne puis douter que la main des hommes n'ait fait tout cet arrangement. Je n'ai garde de dire

que ce sont des atômes que le hasard a assemblés. Il ne m'est pas possible de croire sérieusement que les pierres de cet édifice se sont élevées d'elles-mêmes avec tant d'ordre les unes sur les autres, comme la fable nous dépeint celles que la lyre d'Amphion remuoit à son gré pour en former les murs de Thebes.

Jamais aucun homme sensé ne s'avisera de dire que cette maison, avec tous ses meubles, s'est faite et arrangée d'elle-même. L'ordre, la proportion, la symmétrie, le dessein manifeste de tout l'ouvrage, ne permet point de l'attribuer à une cause aveugle, telle que le hasard.

En vain quelqu'un me viendra dire que cette maison s'est faite d'elle-même par pur hasard, et que les hommes qui y trouvent cet ordre purement fortuit, s'en servent et s'imaginent qu'il a été fait tout exprès pour leur usage. De telles pensées ne peuvent entrer dans les esprits des hommes raisonnables. Il en est de même d'un livre tel que l'Iliade d'Homere, ou d'une horloge qu'on trouveroit dans une isle déserte; personne ne pourroit jamais croire que ce poëme admirable, ou que cette horloge excellente, fût un caprice du hasard : on concluroit d'abord qu'un poëte sublime auroit composé ces beaux vers, et qu'un habile ouvrier auroit fait cette horloge.

En voilà assez pour notre conclusion. L'ouvrage du

monde entier a cent fois plus d'art, d'ordre, de sagesse, de proportion et de symmétrie, que tous les ouvrages les plus industrieux des hommes. C'est donc s'aveugler par obstination, que de refuser de reconnoître la main toute-puissante qui a formé l'univers.

CHAPITRE III.

De la puissance qui a formé mon corps, et qui m'a donné la pensée.

Je reconnois donc qu'il faut qu'une puissance infiniment sage et toute-puissante ait arrangé l'univers et façonné ce corps particulier que je nomme le mien. Je reconnois qu'il faut que cette puissance supérieure ait ajouté en moi à ce corps un être pensant distingué du corps même, ou bien qu'elle ait donné à ce corps la pensée qu'il n'avoit point, et que, de non-pensant qu'il étoit naturellement en lui-même, elle l'ait fait pensant tel que je le suis aujourd'hui. Si cette puissance a uni ensemble les deux natures qu'on nomme *un esprit* et *un corps*, qui sont si dissemblables, il faut que cette puissance soit supérieure à ces deux natures; il faut qu'elle ait un empire absolu et égal sur toutes les deux; il faut qu'elle contienne en soi toute la perfection de chacune d'elles; il faut qu'elle puisse les assujettir par sa seule volonté à cette correspondance mu-

tuelle des mouvements du corps avec les pensées de l'ame, et des pensées de l'ame avec les mouvements du corps; il faut que cet être supérieur soit tellement maître des corps, qu'il ait pu donner à un esprit une puissance sur un corps, telle que celle qu'on attribue vulgairement à la divinité. Ma volonté qui ne peut rien d'elle-même sur aucun autre corps pour le remuer, n'a qu'à vouloir, et le corps que j'appelle le mien se remue aussitôt. Vous diriez qu'il entend l'ordre de ma volonté; il lui obéit, comme on dit d'ordinaire que tous les êtres obéissent à la voix de Dieu. Quelle suprême puissance qui est donnée à mon esprit sur mon corps! Combien faut-il que celui qui donne tant de puissance à un être si borné et si impuissant, sur un être si différent de lui, soit lui-même puissant et parfait! Il faut qu'il porte au-dedans de lui l'universalité de l'être, c'est-à-dire la perfection universelle en tout genre; il faut qu'il réunisse en soi éminemment toute la perfection réelle des esprits et des corps, et qu'il ait l'empire suprême sur ces différentes natures, jusqu'à pouvoir communiquer cet empire à une de ces natures sur l'autre, pour former cette union qui compose l'homme.

Si au contraire cette puissance n'a point mis en moi une double nature, et si elle a seulement fait en sorte que mon corps qui ne pensoit pas, ait commencé

à un certain moment à penser, il faut que cette puissance ait créé en moi ce nouveau degré d'être ; il faut que cette puissance, par sa fécondité infinie, ait fait passer l'être que je nomme moi, du néant de pensée à l'existence de la pensée qui est maintenant la mienne. Quelle est donc cette voix qui appelle du néant un degré d'être très haut qui n'existoit point en moi, et qui l'y fait exister ? Cette création de la pensée dans une masse inanimée, aveugle et insensible, est sans doute une action toute-puissante. Voilà un créateur : s'il ne l'est pas en moi du premier degré d'être, qui est d'être une masse de matiere, au moins il est créateur en moi du second degré d'être, qui est très supérieur, savoir, celui d'être pensant. Mais comment pourroit-il être le créateur du degré supérieur d'être, s'il ne l'étoit pas de l'inférieur ? Comment une masse vile et inanimée pourroit-elle recevoir de lui une si haute perfection, si elle ne dépendoit pas de lui ? De plus, quelle apparence que le degré d'être le plus parfait, savoir, de penser, de juger et de vouloir librement, soit dépendant de lui, en sorte qu'il puisse le créer et le donner quand il lui plaît aux plus vils êtres qui en sont privés, et que le plus bas degré d'être, savoir, de n'être qu'une masse vile et inanimée, existe par soi-même, et soit indépendant de cette puissance ? Si la chose étoit ainsi, il faudroit dire que le

plus bas degré d'être auroit la plus haute perfection, savoir, d'exister par soi, d'être indépendant; en un mot, d'être incréé; et que le degré supérieur d'être auroit la plus grande imperfection, savoir, celle d'être dépendant, de n'exister point par soi, de n'avoir qu'une existence empruntée; en un mot, de n'être que créé.

Il est donc visible que cette puissance qui réunit en soi tous ces degrés d'être, et qui les crée en moi par son seul bon plaisir, ne peut être qu'infiniment parfaite. Il faut qu'elle existe par soi, puisque c'est elle qui fait exister ce qui est distingué d'elle : il faut avouer qu'elle porte en soi la plénitude de l'être, puisqu'elle le possede jusqu'au point de le communiquer au néant; il faut qu'elle en ait l'universalité, puisqu'elle a un égal empire sur toutes les natures et sur tous les divers degrés de perfection; enfin il faut qu'elle soit également sage et puissante, puisqu'elle façonne, arrange et conduit l'univers avec un art et un ordre qui éclate depuis le dernier insecte jusqu'aux astres et jusqu'à l'homme, qui, ayant la pensée, est plus parfait que tous les autres ensemble.

CHAPITRE IV.

Du culte qui est dû à cette puissance.

I. Ce premier être, que je reconnois pour la source féconde de tous les autres, m'a donc tiré du néant: je n'étois rien, et c'est par lui seul que j'ai commencé à être tout ce que je suis; c'est en lui que j'ai l'être, le mouvement et la vie. Il m'a tiré du néant pour me faire tout ce que je suis; il me soutient encore à chaque moment comme suspendu par sa main en l'air au-dessus de l'abîme du néant, où je retomberois d'abord par mon propre poids, s'il me laissoit à moi-même; et il me continue l'être qui ne m'est point naturel, et auquel il m'éleve sans cesse, malgré ma fragilité, par un bienfait qui a besoin d'être renouvellé en chaque instant de ma durée. Je ne suis donc qu'un être d'emprunt, qu'un demi-être, qu'un être qui est sans cesse entre l'être et le néant, qu'une ombre de l'être immuable. Cet être est tout, et je ne suis rien; du moins je ne suis qu'un foible écoulement de sa plénitude sans bornes. Je n'ai pas seulement reçu de sa main certains dons: ce qui a reçu le premier de ces dons est le néant; car il n'y avoit rien en moi qui précédât tous ses dons, et qui fût à portée de les recevoir. Le premier de ses dons qui a fondé tous les

autres, est ce que j'appelle moi-même; il m'a donné ce moi; je lui dois non seulement tout ce que j'ai, mais encore tout ce que je suis. Ô incompréhensible don, qui est bientôt exprimé selon notre foible langage, mais que l'esprit de l'homme ne comprendra jamais dans toute sa profondeur! Ce Dieu qui m'a fait m'a donné moi-même à moi-même; le moi que j'aime tant, n'est qu'un présent de sa bonté : ce Dieu doit donc être en moi, et moi en lui, s'il m'est permis de parler ainsi, puisque c'est de lui que je tiens ce moi. Sans lui je ne serois pas moi-même; sans lui je n'aurois ni le moi que je puisse aimer, ni l'amour dont j'aime ce moi, ni la volonté qui l'aime, ni la pensée par laquelle je me connois. Tout est don : celui qui reçoit les dons est lui-même le premier don reçu.

Ô Dieu! vous êtes mon vrai pere; c'est vous qui m'avez donné mon corps, mon ame, mon étendue et ma pensée; c'est vous qui avez dit que je fusse, et j'ai commencé à être, moi qui n'étois pas; c'est vous qui m'avez aimé, non parceque j'étois déja, et que je méritois déja votre amour, mais au contraire afin que je commençasse à être, et que votre amour prévenant fît de moi quelque chose d'aimable; c'est donc mon néant que vous avez aimé dès l'éternité pour lui donner l'être, et pour le rendre digne de vous!

II. Ô Dieu! je vous dois tout, puisque j'ai tout

reçu de vous, et que je vous dois jusqu'au moi qui a tant reçu de vos mains bienfaisantes! Je vous dois tout, ô bonté infinie! Mais que vous donnerai-je? Vous n'avez pas besoin de mes biens; ils viennent de vous. Loin de vous les réserver, vous m'en avez comblé. Lors même qu'ils sont dans mes mains, ils demeurent bien plus à vous qu'à moi, puisque je ne suis moi-même qu'en vous. Je ne les ai que d'emprunt, et vous les possédez en propre. Vous ne sauriez vous en désapproprier, tant il est essentiel que tout bien ne soit qu'en vous. Que vous donnerai-je donc? Il n'y a que le seul môi que je sois libre de vous offrir; mais ce que j'appelle moi n'est pas moins à vous que tout le reste. Encore une fois, que vous donnerai-je, moi qui ai tout reçu de vos mains? Ô amour éternel, vous ne demandez de moi qu'une seule chose, qui est le vouloir libre de mon cœur! Vous me l'avez laissé libre, afin que je puisse agréer par mon propre choix la subordination immuable avec laquelle je dois tenir sans cesse mon cœur dans vos mains: vous voulez seulement que je veuille cet ordre, qui est le bonheur de toute créature; mais afin de me le faire vouloir, vous m'en montrez au-dehors tous les charmes pour me le rendre aimable; et de plus, vous entrez par les attraits de votre grace au-dedans de mon cœur pour en remuer les ressorts, et pour me faire aimer

ce qui est si digne d'être aimé. Ainsi vous êtes tout ensemble l'objet et le principe de mon amour; vous êtes tout ensemble l'aimant et le bien-aimé. Vous vous aimez vous-même en moi : et comment pourriez-vous être dignement aimé par votre vile et corrompue créature, si vous n'aviez pas soin de vous aimer vous-même en elle?

L'encens des hommes n'est pour vous qu'une vile fumée; vous n'avez besoin ni de la graisse ni du sang de leurs victimes; leurs cérémonies ne sont qu'un vain spectacle; leurs plus riches offrandes sont trop pauvres pour vous, et sont bien plus à vous qu'à eux: leurs louanges mêmes ne sont qu'un langage menteur, s'ils ne vous adorent point en esprit et en vérité. On ne peut vous servir qu'en vous aimant. Les signes extérieurs sont bons, quand le cœur les fait faire; mais votre culte essentiel n'est qu'amour, et votre royaume est tout entier au-dedans de nous; il ne faut point prendre le change en le cherchant au-dehors. Ô amour! vous aimer, c'est tout, c'est là tout l'homme; tout le reste n'est point lui, et n'en est que l'ombre. Quiconque ne vous aime point est dénaturé; il n'a pas encore commencé à vivre de la véritable vie.

III. Mais ce culte d'amour doit-il être tellement concentré dans mon cœur, que je n'en donne jamais aucun signe au-dehors? Hélas! s'il est vrai que j'aime,

il me seroit impossible de taire mon amour. L'amour ne veut qu'aimer, et faire que les autres aiment. Puis-je voir d'autres hommes, que Dieu a faits pour lui seul comme moi, et le leur laisser ignorer!

Ce Dieu est si grand, qu'il se doit tout à lui-même. La folie insolente de l'homme, vile créature, est de rapporter tout à ce qu'il nomme le moi : c'est cette idole de son cœur, qui est l'objet de la sévere jalousie de Dieu. Rien n'est plus injuste que de rapporter tout au seul moi, par la seule raison qu'il est le moi. Cette raison n'est pas une raison ; ce n'est qu'une fureur d'amour-propre : au contraire la suprême justice de Dieu doit consister à n'aimer aucune chose qu'à proportion du degré de bonté qui la rend aimable. Il trouve en lui la bonté et la perfection infinie; il se doit donc tout entier à soi-même par la plus rigoureuse justice. D'ailleurs il ne trouve en nous tous qu'un bien borné, mélangé et altéré par ce mélange. Le bien qu'il trouve en nous n'est que celui qu'il y met, et il ne peut se complaire qu'en sa libéralité toute gratuite : il ne trouve en nous que le néant, le mal, et ses dons; il ne peut donc en justice nous rien devoir. Il ne peut aimer en nous que sa propre bonté qui surmonte notre néant et notre malice : il ne peut donc rien relâcher de ses droits; il violeroit son ordre, et cesseroit d'être ce qu'il est, s'il ne se rendoit pas cette

exacte justice. Il n'a donc pu créer les hommes avec une intelligence et une volonté, qu'afin que toute leur vie ne fût qu'admiration de sa suprême vérité, et amour de sa bonté infinie. Telle est la fin essentielle de notre création.

IV. Il a mis les hommes ensemble dans une société où ils doivent s'aimer et s'entre-secourir comme les enfants d'une même famille qui ont un pere commun. Chaque nation n'est qu'une branche de cette famille nombreuse qui est répandue sur la face de toute la terre. L'amour de ce pere commun doit être sensible, manifeste, et inviolablement régnant dans toute cette société de ces enfants bien-aimés. Chacun d'eux ne doit jamais manquer de dire à ceux qui naissent de lui : « Connoissez le Seigneur qui est votre pere. » Ces enfants de Dieu doivent publier ses bienfaits, chanter ses louanges, l'annoncer à ceux qui l'ignorent, en rappeller le souvenir à ceux qui l'oublient. Ils ne sont sur la terre que pour connoître sa perfection et accomplir sa volonté, que pour se communiquer les uns aux autres cette science et cet amour céleste. Que seroit-ce, si cette famille étoit en société sur tout le reste, sans y être pour le culte d'un si bon pere? Il faut donc qu'il y ait entre eux une société de culte de Dieu; c'est ce qu'on nomme religion : c'est-à-dire que tous ces hommes doivent s'instruire, s'édi-

fier, s'aimer les uns les autres, pour aimer et servir le pere commun. Le fond de cette religion ne consiste dans aucune cérémonie extérieure; car elle consiste toute entiere dans l'intelligence du vrai et dans l'amour du bien souverain : mais ces sentiments intérieurs ne peuvent être sinceres sans être mis comme en société parmi les hommes par des signes certains et sensibles. Il ne suffit pas de connoître Dieu, il faut montrer qu'on le connoît, et faire en sorte qu'aucun de nos freres n'ait le malheur de l'ignorer, de l'oublier. Ces signes sensibles du culte sont ce qu'on appelle les cérémonies de la religion. Ces cérémonies ne sont que des marques par lesquelles les hommes sont convenus de s'édifier mutuellement, et de réveiller les uns dans les autres le souvenir de ce culte qui est au-dedans. De plus, les hommes, foibles et légers, ont souvent besoin de ces signes sensibles pour se rappeller eux-mêmes la présence de ce Dieu invisible qu'ils doivent aimer. Ces signes ont été institués avec une certaine majesté, afin de représenter mieux la grandeur du pere céleste. La plupart des hommes, dominés par leur imagination volage, et entraînés par leurs passions, ont un pressant besoin que la majesté de ces signes, institués pour le commun culte de Dieu, frappe et saisisse leur imagination, afin que toutes leurs passions soient ralenties et suspendues.

Voilà donc ce qu'on nomme religion, cérémonies sacrées, culte public du Dieu qui nous a créés. Le genre humain ne sauroit reconnoître et aimer son créateur, sans montrer qu'il l'aime, sans vouloir le faire aimer, sans exprimer cet amour avec une magnificence proportionnée à celui qu'il aime, enfin sans s'exciter à l'amour par les signes de l'amour même. Voilà la religion qui est inséparable de la croyance du créateur.

CHAPITRE V.

De la Religion du Peuple juif, et du Messie.

Puisque le premier être qui m'a créé a fait toutes choses pour lui, et qu'il demande des créatures intelligentes un culte d'amour qui soit public dans leur société, il faut que je cherche dans le monde ce culte public pour m'y unir, et pour l'exercer avec les autres hommes qui l'exercent ensemble. Mais où trouverai-je ce culte si nécessaire? Dieu, qui rapporte tout à lui-même, ne se laisse sans doute jamais sans ce culte qui est la fin unique de tout son ouvrage. Comme il a toujours fait son ouvrage pour la gloire qu'il lui plaît de tirer de ce culte, il ne peut y avoir eu aucun temps où il ne se soit formé lui-même des adorateurs dignes de lui. Je jette donc les yeux sur tous

les siecles et sur toutes les nations pour y découvrir ce culte pur du créateur.

Je vois un nombre prodigieux de nations qui ont adoré de la pierre, du bois, du métal, et qui ont cru que certaines divinités étoient présentes sous des figures d'hommes ou de bêtes, faites de ces diverses matieres; mais la divinité ne peut point se renfermer sous ces figures inanimées. De plus, ceux qu'ils ont adorés, comme Jupiter, Junon, Mars, Vénus, Mercure, Bacchus, loin d'être de vrais dieux, n'ont été que des créatures très défectueuses, très viles et très coupables. Les hommes qui adorent le vrai Dieu, créateur de l'univers, et qui reglent leurs mœurs sur ce culte, doivent sans doute être beaucoup plus estimables que ces faux dieux pleins de vices grossiers. Un païen même a reconnu que les dieux d'Homere étoient très inférieurs à ses héros. Quelle dégradation de la divinité! quel culte impie et indécent de tant de faux et indignes dieux qui semblent inventés par quelque esprit séducteur, pour tourner en dérision la divinité, et pour faire oublier le Dieu véritable!

Quand même on voudroit subtiliser pour réduire le paganisme au culte d'un seul Dieu infiniment parfait, qu'on adoroit sous divers noms et sous diverses figures mystérieuses, sans croire néanmoins qu'il y eût plusieurs dieux, il faudroit avouer que cette mul-

titude apparente de dieux seroit très indécente et très scandaleuse : ce langage forcé seroit une source d'erreurs impies; il faudroit retrancher cette diversité de noms et de représentations mystérieuses, pour réduire tout le culte divin à la reconnoissance d'un seul Dieu, si parfait, qu'il ne peut avoir rien d'égal, rien qui ne soit infiniment inférieur à lui, rien qu'il n'ait tiré du néant, et qu'il n'y puisse sans cesse replonger. De plus, le paganisme n'offre que des vœux intéressés pour les biens de la terre; il ne demande que la santé et que les richesses, que le plaisir, que la prospérité mondaine pour flatter l'orgueil : une telle religion déshonore la divinité, et autorise la corruption des hommes. Il me faut au contraire un culte qui soit digne du premier être, et qui purifie mes mœurs. Encore une fois, où le trouverai-je ce culte qui doit être nécessairement sur la terre, puisque ce n'est que pour lui que la terre est faite, et que les hommes n'ont été créés que pour lui?

J'apperçois dans un coin du monde un peuple tout singulier. Tous les autres courent après les idoles; tous les autres adorent aveuglément une multitude monstrueuse de divinités vicieuses et méprisables : ce peuple, qu'on nomme les Juifs, n'adore qu'un seul Dieu créateur du ciel et de la terre; sa loi essentielle, à laquelle tout son culte se rapporte, l'oblige à aimer

Dieu de tout son cœur, de toute son ame, de toute sa pensée et de toutes ses forces. Ce peuple circoncis a dans sa loi une circoncision du cœur, dont celle du corps n'est que la figure; et cette circoncision du cœur est le retranchement de toute affection qui ne vient pas du principe de l'amour de Dieu.

Si je trouvois sur la terre quelqu'autre genre d'hommes qui mît le culte de Dieu dans son amour, et qui fît consister la vertu à préférer Dieu à soi, je comparerois ce culte avec celui des Juifs, pour examiner lequel seroit le plus pur et le plus digne d'être suivi: mais d'un côté je vois que ce Dieu, qui se doit tout à lui-même, n'a pu créer les hommes que pour lui rendre un culte public d'amour et d'obéissance: d'un autre côté je ne trouve ce culte public d'amour que chez le peuple juif. Les païens ont craint leurs faux dieux; ils ont voulu les appaiser, ils leur ont donné de la graisse, du sang, des victimes, de l'encens, des temples, d'autres dons grossiers; mais ils ne leur ont jamais donné leurs cœurs, ils n'ont jamais eu la pensée de les aimer, encore moins celle de les préférer à eux-mêmes, et de ne s'aimer que pour l'amour d'eux: aussi ne regardoient-ils aucun Dieu comme créateur. Jupiter même, quoique fort supérieur en puissance à toutes les autres divinités, n'étoit point regardé comme ayant tiré aucun être du néant; il avoit seulement,

selon eux, trouvé une matiere plus ancienne que lui, et éternelle, qu'il avoit façonnée en débrouillant le chaos.

Pour tous les philosophes, ils ont regardé la raison, la justice, la vertu, la vérité en elle-même : ils ont cru que les dieux donnoient la santé, les richesses, la gloire; mais ils ont prétendu trouver dans leur propre fonds la vertu et la sagesse qui les distinguoit du reste des hommes. Ils n'ont jamais développé ni le bienfait de la création, ni la puissance du créateur, ni l'amour de préférence sur nous-mêmes qui lui est dû. Ainsi, en parcourant toutes les nations de la terre dans les anciens temps, je ne vois que le peuple juif qui adore le vrai Dieu et qui connoisse le culte d'amour.

Mais cet amour est plutôt figuré que pratiqué réellement chez ce peuple : il y est plutôt promis pour l'avenir, que répandu actuellement dans les cœurs. J'apperçois dans cette nation un certain nombre de justes qui sont pleins de ce culte d'amour; mais le plus grand nombre n'est occupé que des cérémonies, des sacrifices d'animaux, et d'un culte extérieur pour obtenir de Dieu la paix, la santé, la liberté, la rosée du ciel et la graisse de la terre. Tous attendent un messie qui leur est promis, et qui est figuré dans tous leurs mysteres : mais les uns en petit nombre l'atten-

dent comme celui qui doit purifier les mœurs, renouveller le fonds de l'homme, guérir les plaies du péché, répandre la connoissance et l'amour de Dieu, et renouveller la face de la terre; les autres, qui font la multitude, n'attendent qu'un messie grossier, conquérant, heureux et invincible, qui flattera leur orgueil, dont le regne s'étendra sur toutes les nations, et qui comblera les Juifs de prospérités temporelles.

Les uns et les autres conviennent que leur religion n'est encore qu'une figure de ce qu'elle doit être sous le regne de ce messie : tous reconnoissent que, suivant les écritures qu'ils nomment divines, ce messie doit attirer au culte du vrai Dieu toutes les nations idolâtres. Indépendamment de toutes les subtilités de leurs rabbins sur l'interprétation de ce texte, il est évident, et par ce texte même, et par l'explication qu'ils lui donnent tous, que le messie doit établir partout le vrai culte d'amour, et abolir l'idolâtrie.

Je n'ai garde d'entrer dans toutes les subtilités mystérieuses de ces rabbins; il me suffit de voir en gros deux choses qui sont, pour ainsi dire, palpables : l'une est que tous les temps marqués par les Juifs pour l'avénement du messie sont passés; qu'ils ne veulent plus que l'on compte les temps; qu'ils ne savent plus à quoi s'en tenir, comme des gens qui ont perdu leur route; que dans une si longue dispersion toutes leurs tribus

sont confondues ; qu'ils n'ont plus même de marques auxquelles ils pussent reconnoître leur messie, s'il venoit maintenant ; qu'ils portent depuis plus de seize cents ans toutes les marques de la malédiction prédite dans leurs livres, et qui doit demeurer sur eux jusqu'à la fin, pour avoir méconnu l'envoyé de Dieu.

L'autre chose que je remarque, est que Jésus-Christ porte le signe du vrai messie : il a attiré à lui les gentils selon les promesses. De tant de peuples barbares et idolâtres, il n'en a fait qu'un seul peuple qui a brisé les idoles, qui adore le vrai Dieu créateur, qui lui rend le vrai culte d'amour, et qui est uni dans ce culte depuis un bout du monde jusqu'à l'autre. L'Europe entiere est pleine de chrétiens : il n'y a guere de royaumes en Asie, jusqu'au-delà des Indes, où l'on n'en trouve de répandus. Ils ont pénétré bien loin au-delà de tous les pays qui composoient tout le monde connu du temps des anciens Juifs, des Grecs et des Romains : ils sont dans tous les pays de l'Afrique dont l'entrée est libre ; tous les vastes pays de l'Amérique, qui est le nouveau monde, sont gouvernés par eux. Ainsi, depuis le lieu où le soleil se leve, jusqu'à celui où il se couche, dans les deux hémispheres, on offre à Dieu pour victime sans tache *Jésus* destiné à effacer les péchés de la terre. Tous

s'unissent à lui, pour ne faire avec lui qu'une seule victime d'amour; et tous ceux qui pechent, frappent leur poitrine pour obtenir par lui la miséricorde dont ils ont besoin.

Laissons là toutes les disputes sur le détail, puisque le gros nous suffit pour décider de tout. Ce qui est manifeste sans discussion, c'est qu'il n'y a sur la terre que ces deux peuples, savoir, le juif et le chrétien, qui me montrent ce culte d'amour que je cherche par-tout pour l'embrasser : il faut que je me fixe à le pratiquer chez l'un de ces deux peuples. Or, entre ces deux peuples je ne puis faire aucune sérieuse comparaison. Quoique l'un et l'autre aient les imperfections inséparables de l'humanité, le peuple chrétien a des traits de perfection qui sont infiniment au-dessus de tout ce qu'il y a de meilleur dans le peuple juif. Le peuple juif m'avertit lui-même par sa loi, par ses cérémonies, par ses promesses, par toutes les circonstances de son état, qu'il n'a la vraie religion qu'en figure; qu'il n'est lui-même que comme ces moules de plâtre qu'on fait pour une figure de marbre ou de bronze que l'on prépare. Je trouve dans le peuple chrétien, composé de tous les peuples du monde connu, le peuple héritier des promesses, le peuple enté sur l'ancienne tige de la race d'Abraham : c'est le peuple adopté, qui ne fait qu'un même corps et

une succession non interrompue depuis les patriarches jusqu'à nous. Par là je trouve ce que je cherche, c'est-à-dire ce culte d'amour qui doit être aussi ancien que le monde, et pour lequel le monde lui-même a été fait. Je le vois distinctement marqué dans tous les âges : il naît dans le paradis terrestre ; il n'est point éteint par le péché d'Adam ; une partie de sa postérité le continue ; il se renouvelle après le déluge ; Abraham le transporte ; Moïse le rend plus éclatant par ses cérémonies ; les saints de l'ancienne alliance le pratiquent, et en prédisent la perfection : elle est réservée au messie. Jésus vient nous familiariser avec Dieu, et nous enseigner le désintéressement du vrai culte ; il vient nous apprendre, non à vivre dans les délices et dans la gloire mondaine, non à égorger des animaux et à brûler de l'encens à Dieu pour en tirer une félicité terrestre, comme les Juifs se l'imaginent, mais à nous renoncer nous-mêmes pour ne nous aimer plus qu'en lui, pour lui, et de son amour. Malgré l'infirmité des hommes, on en voit un grand nombre que cette religion si pure possede et anime : cet amour du vrai Dieu produit en eux toutes les vertus opposées à l'amour-propre.

Voilà sans doute le culte que je cherche : il n'étoit chez les Juifs qu'en figure ; on n'y en trouvoit que la semence, qu'un germe, qu'une ombre. La perfection

n'est que dans ce peuple nouveau qui est uni à l'ancien : c'est là que j'apperçois du premier coup-d'œil cette adoration en esprit et en vérité; en un mot, cet amour qui est lui seul la loi et les prophetes.

CHAPITRE VI.

De la Religion chrétienne.

Ce qui me paroît le caractere du vrai culte n'est pas de craindre Dieu comme on craint un homme puissant et terrible qui accable quiconque ose lui résister. Les païens offroient de l'encens et des victimes à certaines divinités malfaisantes et terribles pour les appaiser. Ce n'est point là l'idée que je dois avoir du Dieu créateur : il est infiniment juste et tout-puissant : il mérite sans doute d'être craint; mais il n'est à craindre que pour ceux qui refusent de l'aimer et de se familiariser avec lui. La meilleure crainte qu'on doive avoir à son égard, est celle de lui déplaire et de ne faire pas sa volonté. Pour la crainte de ses châtiments, elle est utile aux hommes égarés de la bonne voie, parcequ'elle fait le contre-poids de leurs passions, et qu'elle sert à réprimer les vices; mais enfin cette crainte n'est bonne qu'autant qu'elle leve les

obstacles, et qu'en les levant elle prépare à l'amour. Il n'y a point d'homme sur la terre qui voulût être craint par ses enfants sans en être aimé : la crainte seule des punitions n'est point ce qui peut entraîner un cœur libre et généreux. Quand on ne pratique les vertus que par cette seule crainte, sans avoir aucun amour du vrai bien, on ne les pratique que pour éviter la souffrance ; et par conséquent, si on pouvoit éviter la punition en se dispensant de pratiquer les vertus, on ne les pratiqueroit point. Non seulement il n'y a point de pere qui veuille être honoré ainsi, ni d'ami qui veuille donner le nom d'amis à ceux qui ne tiendroient à lui que par de tels liens ; mais encore il n'y a point de maître qui voulût ni récompenser des domestiques, ni s'affectionner pour eux, ni les choisir pour son service, s'il les voyoit attachés à lui par la seule crainte, sans aucun sentiment de bonne volonté : à plus forte raison doit-on croire que le Dieu qui ne nous a faits capables d'intelligence et d'amour que pour être connu et aimé de nous, ne se contente pas d'une crainte servile, et veut que l'amour, qui vient de lui comme de sa source, retourne à lui comme à sa fin.

Je comprends même qu'il ne suffit pas d'aimer ce Dieu comme nous aimons toutes les choses qui

nous sont commodes et utiles; il ne s'agit pas de le mettre à notre usage, et de le rapporter à nous; il faut au contraire nous rapporter entièrement à lui seul, ne voulant notre propre bien que par le seul motif de sa gloire et de la conformité à sa volonté et à son ordre.

LETTRE
SUR L'EXISTENCE DE DIEU,
LE CHRISTIANISME
ET LA VÉRITABLE ÉGLISE.

A Cambray, 5 juin 1713.

Ne soyez nullement en peine, monsieur, de vos deux grandes lettres. Elles m'ont édifié et attendri. Je n'y vois que candeur, qu'amour de la vérité, que soin de l'approfondir, que zele pour la religion, et que confiance en ma bonne volonté. Je ne veux être, ce me semble, occupé que de mon ministere : mais je ne suis point un dévot ombrageux et facile à scandaliser; je m'attends à toutes sortes de systêmes et d'objections. On n'établiroit jamais rien de solide contre les impies, si les personnes zélées pour la religion ne se communiquoient pas en liberté les unes aux autres les raisonnements captieux par lesquels on tâche de l'obscurcir. Ce qui m'embarrasse, est que vous avez écrit ayant la fievre, et que je l'avois en vous lisant. Il m'en reste beaucoup d'abattement. On me défend toute application. Il faudroit pourtant écrire un volume pour vous répondre. Que ne puis-je me trouver en pleine santé dans votre cabinet, *impertransito medio*, comme parle l'école! En attendant un peu de

santé, je vais prendre la liberté de vous représenter ce que je pense sur divers points.

1°. Je n'ai point lu encore la préface que vous avez vue. Mais, indépendamment de ce qu'elle contient, je vous avoue que le systême de Spinosa ne me paroît point difficile à renverser. Dès qu'on l'entame par quelque endroit, on rompt toute sa prétendue chaîne. Selon ce philosophe, deux hommes dont l'un dit oui et l'autre non, dont l'un se trompe et l'autre croit la vérité, dont l'un est scélérat et l'autre est un homme très vertueux, ne sont qu'un même être indivisible. C'est ce que je défie tout homme sensé de croire jamais sérieusement dans la pratique. La secte des spinosistes est donc une secte de menteurs, et non de philosophes. De plus, on ne peut connoître une modification qu'autant qu'on connoît déja la substance modifiée. Il faut connoître un corps coloré pour concevoir une couleur, un corps mobile pour en concevoir le mouvement, &c. Il faut donc que Spinosa commence par nous donner une idée de cette substance infinie qui accorde dans son être simple et indivisible les modifications les plus opposées, dont l'une est la négation de l'autre; il faut qu'il trouve une multiplication infinie dans une parfaite unité; il faut qu'il montre des variations et des bornes dans un être invariable et sans bornes. Voilà d'énormes contradictions.

2°. La grande mode des libertins de notre temps n'est point de suivre le systême de Spinosa. Ils se font honneur de reconnoître un Dieu créateur, dont la sagesse saute aux yeux dans tous ses ouvrages: mais, selon eux, ce Dieu ne seroit ni bon ni sage, s'il avoit donné à l'homme le libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir de pécher, de s'égarer de sa fin derniere, de renverser l'ordre, et de se perdre éternellement. Selon eux, l'homme s'impose à lui-même quand il s'imagine être le maître de choisir entre deux partis. Cette illusion flatteuse, disent-ils, vient de ce que la volonté de l'homme ne peut être contrainte dans son propre acte, qui est son vouloir: elle ne peut être déterminée que par son plaisir, qui est son unique ressort. Entre divers plaisirs, c'est toujours le plus fort qui la détermine invinciblement. Ainsi elle ne veut jamais que ce qu'il lui plaît davantage de vouloir. Voilà ce qui forme une ridicule chimere de liberté. L'homme, disent-ils encore, est sans cesse nécessité à vouloir un seul objet, tant par la disposition intérieure de ses organes, que par les circonstances des objets extérieurs en chaque occasion: il croit choisir, pendant qu'il est nécessité à vouloir toujours ce qui lui offre le plus de plaisir. Suivant ce systême, en ôtant toute réelle liberté, on se débarrasse de tout mérite, de tout blâme et de tout enfer; on admire Dieu sans le craindre, et on

vit sans remords au gré de ses passions. Voilà le systême qui charme tous les libertins de notre temps.

3°. Vous avez raison de demander des motifs de croire la religion qui soient proportionnés aux esprits les plus simples et les plus grossiers. La difficulté de trouver ces raisons proportionnées et convaincantes vous tente de croire que Dieu ne prépare le salut qu'aux seuls élus, qu'il conduit par le cœur et non par l'esprit, par l'attrait de la grace et non par la lumiere de la raison. Mais remarquez, s'il vous plaît, deux inconvénients de ce systême. Le premier est que si on supposoit que la foi vient aux hommes par le cœur sans l'esprit, et par un instinct aveugle de grace sans un raisonnable discernement de l'autorité à laquelle on se soumet pour croire les mysteres, on courroit risque de faire du christianisme un fanatisme, et des chrétiens des enthousiastes. Rien ne seroit plus dangereux pour le repos et pour le bon ordre du genre humain; rien ne peut rendre la religion plus méprisable et plus odieuse. Le second inconvénient est que, suivant ce systême, Dieu damneroit presque tous les hommes, parcequ'ils ne croient pas, et parcequ'ils n'observent pas tous ses commandements, quoique la foi et les commandements leur fussent réellement impossibles, faute de secours proportionnés à leur besoin pour croire et pour observer les comman-

dements évangéliques. Ce seroit tourner la religion en scandale, et soulever contre elle le monde entier, que d'en donner une idée si contraire à la bonté de Dieu.

4°. S. Augustin, qu'on ne peut point accuser de relâchement sur les questions de la grace, a cru ne pouvoir justifier la bonté et la justice de Dieu contre les blasphêmes des manichéens, qu'en avouant qu'aucun homme *ne doit* jamais à Dieu *que ce qu'il en a reçu.* Il en conclut deux choses : l'une est que tout homme a reçu un secours prévenant et proportionné à son besoin, pour vaincre les tentations de sa concupiscence, pour éviter tout mal, et pour pratiquer tout bien, conformément à sa raison : l'autre est qu'il a reçu de quoi vaincre son ignorance, *en cherchant avec soin et piété, s'il le veut,* ce qui lui manque pour la foi ; auquel cas la providence lui fourniroit des moyens convenables pour parvenir de proche en proche à la foi des mysteres, aux vertus évangéliques et au salut. Les moyens de providence, tant intérieurs qu'extérieurs, sont ineffables et d'une variété infinie, suivant ce pere. Il est aussi impossible de les expliquer en détail, qu'il est impossible d'expliquer comment un homme est parvenu de proche en proche à un certain degré de sagesse et de vertu, à certains préjugés, &c. On y arrive par des combinaisons in-

nombrables de l'éducation, des exemples, des lectures, des conversations, des amis, des expériences, des réflexions et des inspirations intérieures, par lesquelles Dieu opere insensiblement dans le fond des cœurs. Non seulement les autres hommes ne sauroient dire en détail tout ce qui a préparé, persuadé, déterminé un certain homme à un certain genre de vie; mais encore cet homme même ne sauroit après coup retourner, pour ainsi dire, sur ses pas, et retrouver tant au dehors qu'au dedans tout ce qui a servi de ressort pour remuer son cœur. Ce que chacun ne peut faire pour retrouver ses propres traces, Dieu le fera dans son jugement. Il y sera victorieux, parcequ'il développera à chaque homme tous les replis de son cœur dans une chaîne de moyens par lesquels il n'a tenu qu'à lui de chercher, de connoître la vérité, de l'aimer, de la suivre, et d'y trouver son salut. Ces moyens, quoiqu'inexplicables en détail, sont très certains en gros. Leur variété, leur combinaison secrete, leur facilité à nous échapper, nous en dérobent la connoissance distincte. Mais Dieu, infiniment juste et bon, ne mérite-t-il pas bien d'être cru sur l'enchaînement et sur la proportion de ces moyens qu'il a préparés? n'en est-il pas meilleur juge que nous, puisque nous négligeons ces moyens jusqu'à n'y faire presque jamais aucune attention? Si un

homme se trouvoit tout-à-coup, en s'éveillant, dans une isle déserte, quelle prodigieuse recherche ne feroit-il point pour découvrir par quelle aventure il y auroit été transporté? Nous nous trouvons tout-à-coup en ce monde, comme tombés des nues; nous ne savons ni ce que nous sommes, ni d'où nous venons, ni où nous sommes venus, ni avec qui nous vivons, ni où nous irons au sortir d'ici. Qui est-ce qui a la moindre curiosité sur ce profond mystere? Personne ne veut le développer. On s'amuse de tout, on veut tout savoir, excepté l'unique chose qu'il seroit capital d'apprendre. Cette indolence monstrueuse est le grand péché d'infidélité. *Non piè quaerunt,* dit St. Augustin. De quoi les hommes ne seroient-ils point capables, s'ils étoient sinceres, humbles, dociles, et aussi appliqués qu'un si grand bien le mérite? Les petits enfants n'apprennent-ils pas en peu de temps les choses et les termes de tout le détail de la vie humaine, et toute une langue? Le peuple le plus grossier n'apprend-il pas toute la finesse des arts? Ce n'est pas tout. Que n'apprend-on pas avec subtilité et profondeur pour le mal! L'esprit ne manque que pour le bien : on n'est bouché que pour les choses qu'on n'aime pas. Aimez la vérité comme l'argent; vous devinerez ce qui est le plus obscur. Quand Dieu rassemblera contre un homme tous les dons naturels de la

raison et tous les secours surnaturels donnés pour le préparer à la foi; quand il lui montrera que ces graces en auroient attiré de plus grandes pour son salut, s'il n'eût pas négligé les premieres; cet homme verra tout-à-coup ce qu'il ne veut point voir ici bas. Quand même cette justice de Dieu seroit incompréhensible, il faudroit la croire sans la comprendre. Mais l'homme aime mieux se flatter, secouer le joug, supposer que Dieu lui manque, disputer sur sa propre liberté, quoiqu'il ne puisse en douter sérieusement, et vivre sans regle, en se justifiant aux dépens de Dieu.

5°. Il est vrai qu'il faut des preuves proportionnées à l'esprit foible et grossier de presque tous les hommes, pour les soumettre à une autorité qui leur propose les mysteres. Mais il faut observer deux choses: l'une est que l'esprit le plus court et le plus bouché s'étend et s'ouvre à proportion de sa bonne volonté pour toutes les choses qu'il a besoin de connoître; l'autre est qu'il faut distinguer une connoissance simple et sensée d'une vérité, d'avec un approfondissement par lequel un homme exercé réfute toutes les vaines subtilités qui peuvent embrouiller cette vérité claire et simple. Il n'est pas nécessaire que tout ignorant comprenne la religion jusqu'à pouvoir réfuter toutes les subtilités par lesquelles l'orgueil et les passions tâchent de l'embrouiller: il suffit que les igno-

rants croient ce qui est vrai par une preuve véritable, mais implicitement connue. Disputez contre un paysan, vous l'embarrasserez sur les vérités constantes de l'agriculture, il ne pourra pas vous répondre; mais il n'hésitera point, et il continuera avec certitude à labourer son champ. L'ignorant est de même pour la croyance de la religion.

6°. Il y a long-temps qu'il me paroît important de former un plan qui contienne des preuves des vérités nécessaires au salut, lesquelles soient tout ensemble et réellement concluantes, et proportionnées aux hommes ignorants. J'avois pressé autrefois feu M. l'évêque de Meaux de l'exécuter. Il me l'avoit promis très souvent. Je voudrois être capable de le faire. Cet ouvrage devroit être très court; mais il faudroit un long travail et un grand talent pour l'exécuter. Rien ne demande tant de génie qu'un ouvrage où il faut mettre à la portée de ceux qui n'en ont point les premieres vérités. Pour y réussir, il faut atteindre à tout, et embrasser les deux extrémités du genre humain; il faut se faire entendre par les ignorants, et réprimer la critique téméraire des hommes qui abusent de leur esprit contre la vérité. Je ne saurois vous donner ici qu'une idée très vague et très défectueuse de ce projet: mais ce que je vous en proposerai à la hâte et en secret est sans conséquence; vous concevrez beaucoup plus que je

ne puis vous dire en très peu de lignes. Voici plutôt une simple table des matieres, qu'une explication des preuves.

PREUVES

Des trois principaux points nécessaires au salut, pour soumettre au joug de la foi, sans discussion, les esprits simples et ignorants.

PREMIERE PARTIE.

Il y a un Dieu infiniment parfait qui a créé l'univers.

Il ne faut qu'ouvrir les yeux, et qu'avoir le cœur libre, pour appercevoir sans raisonnement la puissance et la sagesse du créateur, qui éclate dans son ouvrage. Si quelque homme d'esprit conteste cette vérité, je ne disputerai point avec lui, je le prierai seulement de souffrir que je suppose qu'il se trouve par un naufrage dans une isle déserte : il y apperçoit une maison d'une excellente architecture, magnifiquement meublée ; il y voit des tableaux merveilleux ; il entre dans un cabinet, où un grand nombre de très bons livres de tout genre sont rangés avec ordre ; il ne découvre néanmoins aucun homme dans toute

cette isle; il ne me reste qu'à lui demander s'il peut croire que c'est le hasard, sans aucune industrie, qui a fait tout ce qu'il voit. J'ose le défier de parvenir jamais par ses efforts à se faire accroire que l'assemblage de ces pierres fait avec tant d'ordre et de symmétrie, que les meubles qui montrent tant d'art, de proportion et d'arrangement, que les tableaux qui imitent si bien la nature, que les livres qui traitent si exactement les plus hautes sciences, sont des combinaisons purement fortuites. Cet homme d'esprit pourra trouver des subtilités pour soutenir dans la spéculation un paradoxe si absurde; mais dans la pratique il lui sera impossible d'entrer dans aucun doute sérieux sur l'industrie qui éclate dans cette maison. S'il se vantoit d'en douter, il ne feroit que démentir sa propre conscience. Cette impuissance de douter est ce qu'on nomme pleine conviction. Voilà, pour ainsi dire, le bout de la raison humaine : elle ne peut aller plus loin. Cette comparaison démontre quelle doit être notre conviction sur la divinité à la vue de l'univers. Peut-on douter que ce grand ouvrage ne montre infiniment plus d'art que la maison que je viens de représenter? La différence qu'il y a entre un philosophe et un paysan, est que le paysan suit d'abord avec simplicité ce qui saute aux yeux; au lieu que le philosophe, séduit par ses vains préjugés, emploie la sub-

tilité de ses raisonnements à embrouiller sa raison même. Voilà la divinité dans son point de vue pour tout homme sensé, attentif, sans orgueil et sans passion. Loin d'avoir besoin de raisonner, il n'a que son raisonnement à craindre ; il n'a pas plus besoin de méditer pour trouver son Dieu à la vue de l'univers, que pour supposer un horloger à la vue d'une horloge, ou un architecte à la vue d'une maison.

SECONDE PARTIE.

Il n'y a que le seul christianisme qui soit un culte digne de Dieu.

Il n'y a que la religion chrétienne qui consiste dans l'amour de Dieu. Les autres religions ont consisté dans la crainte des dieux qu'on vouloit appaiser, et dans l'espérance de leurs bienfaits, qu'on tâchoit de se procurer par des honneurs, des prieres et des sacrifices. Mais la seule religion enseignée par Jésus-Christ nous oblige à aimer Dieu plus que nous-mêmes, et à ne nous aimer que pour l'amour de lui. Elle nous propose pour paradis le parfait et éternel amour; elle exige le renoncement à nous-mêmes, *abneget semetipsum* : c'est-à-dire l'exclusion de tout amour-propre, pour nous réduire à nous aimer par charité, comme quelque chose qui appartient à Dieu, et qu'il

veut que nous aimions en lui. Ce renversement de tout l'homme est le rétablissement de l'ordre et la naissance de l'homme nouveau. Voilà ce que l'esprit de l'homme n'a pu inventer. Il faut qu'une puissance supérieure tourne l'homme contre lui-même, pour le forcer à prononcer cette sentence foudroyante contre son amour-propre. Il n'y a rien de si évidemment juste, et il n'y a rien qui révolte si violemment le fond de l'homme idolâtre de soi. Dieu ne peut être suffisamment reconnu que par cet amour suprême. *Nec colitur ille nisi amando*, dit souvent S. Augustin. D'où vient donc que presque tous les hommes ont pris le change? Ils ont mis le sacrifice des animaux, l'encens et les autres dons en la place du moi, victime qu'il falloit immoler. Dites à l'homme le plus simple et le plus ignorant, qu'il faut aimer Dieu notre pere qui nous a faits pour lui; cette parole entre d'abord dans son cœur, si l'orgueil et l'amour-propre ne le révoltent pas: il n'a aucun besoin de discussion pour sentir que voilà la religion toute entiere. Or il ne trouve ce vrai culte que dans le christianisme. Ainsi il n'a ni à choisir ni à délibérer. Tout autre culte n'est point une religion. Le judaïsme n'est qu'un commencement, ou, pour mieux dire, qu'une image ou une ombre de ce culte promis. Ôtez du judaïsme les figures grossieres, les bénédictions temporelles, la graisse

de la terre, la rosée du ciel, les promesses mystérieuses, les imperfections tolérées, les cérémonies légales, il ne restera qu'un christianisme commencé. Le christianisme n'est que le renversement de l'idolâtrie de l'amour-propre, et l'établissement du vrai culte de Dieu par un amour suprême. Cherchez bien, vous ne trouverez ce vrai culte développé, purifié et parfait, que chez les chrétiens : eux seuls connoissent Dieu infiniment aimable. Je ne parle point des mahométans; ils ne le méritent pas : leur religion n'est que le culte grossier, servile et purement mercenaire des Juifs les plus charnels, auquel ils ont ajouté l'admiration d'un faux prophete, qui de son propre aveu n'a jamais eu aucune preuve de mission. Tout homme simple et droit ne peut s'arrêter que chez les chrétiens, puisqu'il ne peut trouver que chez eux le parfait amour. Dès qu'il le trouve là, il a trouvé tout, et il sent bien qu'il ne lui reste plus rien à chercher. Les mysteres ne l'effarouchent point; il comprend que toute la nature étant incompréhensible à son foible esprit, il ne doit pas s'étonner de ne pouvoir comprendre tous les secrets de la divinité; sa foiblesse même se tourne en force, et ses ténebres en lumiere, pour le rendre défiant de soi, et docile à Dieu. Il n'a point de peine à croire que Dieu, amour infini, a daigné venir lui-même sous une chair semblable à la

nôtre pour tempérer les rayons de sa gloire, nous apprendre à aimer, et s'aimer lui-même au-dedans de nous. C'est en ce sens-là qu'il est vrai de dire qu'on trouve la vraie religion par le cœur, et non par l'esprit. En effet, on la trouve simplement par l'amour de Dieu infiniment aimable, non par le raisonnement subtil des philosophes. Socrate même n'a presque rien trouvé, pendant qu'une femmelette humble et un artisan docile trouvent tout en trouvant l'amour: *confiteor tibi, Pater*, &c. L'amour de Dieu décide de tout sans discussion en faveur du christianisme. C'est en ce sens que l'ame est naturellement chrétienne, comme parle Tertullien.

TROISIEME PARTIE.

Il n'y a que l'Eglise catholique qui puisse enseigner ce culte d'une façon proportionnée au besoin de tous les hommes.

Tous les hommes, et sur-tout les ignorants, ont besoin d'une autorité qui décide sans les engager à une discussion dont ils sont visiblement incapables. Comment voudroit-on qu'une femme de village ou qu'un artisan examinât le texte original, les éditions, les versions, les divers sens du texte sacré? Dieu auroit manqué au besoin de presque tous les hommes,

s'il ne leur avoit pas donné une autorité infaillible pour leur épargner cette recherche impossible, et pour les garantir de s'y tromper. L'homme ignorant qui connoît la bonté de Dieu, et qui sent sa propre impuissance, doit donc supposer cette autorité donnée de Dieu, et la chercher humblement pour s'y soumettre sans raisonner. Où la trouvera-t-il? Toutes les sociétés séparées de l'église catholique ne fondent leur séparation que sur l'offre de faire chaque particulier juge des écritures, et de lui faire voir que l'écriture contredit cette ancienne église. Le premier pas qu'un particulier seroit obligé de faire pour écouter ces sectes, seroit donc de s'ériger en juge entre elles et l'église qu'elles ont abandonnée. Or quelle est la femme de village, quel est l'artisan, qui puisse dire sans une ridicule et scandaleuse présomption: Je vais examiner si l'ancienne église a bien ou mal interprété le texte des écritures. Voilà néanmoins le point essentiel de la séparation de toute branche d'avec l'ancienne tige. Tout ignorant qui sent son ignorance doit avoir horreur de commencer par cet acte de présomption. Il cherche une autorité qui le dispense de faire cet acte présomptueux, et cet examen dont il est incapable. Toutes les nouvelles sectes, suivant leur principe fondamental, lui crient: Lisez, raisonnez, décidez. La seule ancienne église lui dit:

Ne raisonnez, ne décidez point ; contentez-vous d'être docile et humble : Dieu m'a promis son esprit pour vous préserver de l'erreur. Qui voulez-vous que cet ignorant suive, ou ceux qui lui demandent l'impossible, ou ceux qui lui promettent ce qui convient à son impuissance et à la bonté de Dieu ? Représentons-nous un paralytique qui veut sortir de son lit, parce-que le feu est à la maison : il s'adresse à cinq hommes qui lui disent : Levez-vous, courez, percez la foule, sauvez-vous de cet incendie. Enfin il trouve un sixieme homme qui lui dit : Laissez-moi faire, je vais vous emporter entre mes bras. Croira-t-il à cinq hommes qui lui conseillent de faire ce qu'il sent bien qu'il ne peut pas? Ne croira-t-il pas plutôt celui qui est le seul à lui promettre le secours proportionné à son impuissance ? Il s'abandonne sans raisonner à cet homme, et se borne à demeurer souple et docile entre ses bras. Il en est précisément de même d'un homme humble dans son ignorance ; il ne peut écouter sérieusement les sectes qui lui crient, Lisez, raisonnez, décidez; lui qui sent bien qu'il ne peut ni lire, ni raisonner, ni décider : mais il est consolé d'entendre l'ancienne église qui lui dit : Sentez votre impuissance, humiliez-vous, soyez docile, confiez-vous à la bonté de Dieu qui ne nous a point laissés sans secours pour aller à lui. Laissez-moi faire, je vous por-

terai entre mes bras. Rien n'est plus simple et plus court que ce moyen d'arriver à la vérité. L'homme ignorant n'a besoin ni de livre ni de raisonnement pour trouver la vraie église : les yeux fermés, il sait avec certitude que toutes celles qui veulent le faire juge, sont fausses, et qu'il n'y a que celle qui lui dit de croire humblement qui puisse être la véritable. Au lieu des livres et des raisonnements, il n'a besoin que de son impuissance et de la bonté de Dieu pour rejetter une flatteuse séduction, et pour demeurer dans une humble docilité. Il ne lui faut que son ignorance bien sensée pour décider. Cette ignorance se tourne pour lui en science infaillible. Plus il est ignorant, plus son ignorance lui fait sentir l'absurdité des sectes qui veulent l'ériger en juge de ce qu'il ne peut examiner. D'un autre côté, les savants mêmes ont un besoin infini d'être humiliés, et de sentir leur incapacité. A force de raisonner, ils sont encore plus dans le doute que les ignorants; ils disputent sans fin entre eux, et ils s'entêtent des opinions les plus absurdes. Ils ont donc autant de besoin que le peuple le plus simple, d'une autorité suprême qui rabaisse leur présomption, qui corrige leurs préjugés, qui termine leurs disputes, qui fixe leurs incertitudes, qui les accorde entre eux, et qui les réunisse avec la multitude. Cette autorité supérieure à tout raisonnement, où la

trouverons-nous? Elle ne peut être dans aucunes des sectes, qui ne se forment qu'en faisant raisonner les hommes, et qu'en les faisant juges de l'écriture au-dessus de l'église. Elle ne peut donc se trouver que dans cette ancienne église qu'on nomme catholique. Qu'y a-t-il de plus simple, de plus court, de plus proportionné à la foiblesse de l'esprit du peuple, qu'une décision pour laquelle chacun n'a besoin que de sentir son ignorance, et que de ne vouloir pas tenter l'impossible? Rejettez une discussion visiblement impossible et une présomption ridicule, vous voilà catholique.

Je comprends bien, monsieur, qu'on fera contre ces trois vérités des objections innombrables. Mais n'en fait-on pas pour nous réduire à douter de l'existence des corps, et pour disputer la certitude des choses que nous voyons, que nous entendons, et que nous touchons à toute heure, comme si notre vie entiere n'étoit que l'illusion d'un songe? J'ose assurer qu'on trouvera dans les trois principes que je viens d'établir, de quoi dissiper toutes les objections en peu de mots et sans aucune discussion subtile.

Au reste, je ne puis finir sans vous représenter, monsieur, que vous ne paroissez pas faire assez de justice à saint Augustin. Il est vrai que ce pere a écrit dans un mauvais temps pour le goût. Sa maniere d'écrire s'en ressent. Il a écrit sans ordre, à la hâte, et

avec un excès de fertilité d'esprit, à mesure que les besoins d'instruire ou de réfuter le pressoient. Platon et Descartes, que vous louez tant, n'ont eu qu'à méditer tranquillement, et qu'à écrire à loisir, pour perfectionner leurs ouvrages : cependant ces deux auteurs ont leurs défauts. Par exemple, que peut-on voir de plus foible et de plus insoutenable que les preuves de Socrate sur l'immortalité de l'ame ?

D'ailleurs, ne le voit-on pas flottant et incertain pour les vérités mêmes les plus fondamentales, sans lesquelles sa morale porteroit à faux ? Qu'y a-t-il de plus défectueux que le monde indéfini de Descartes ? Si on rassembloit tous les morceaux épars dans les ouvrages de saint Augustin, on y trouveroit plus de métaphysique que dans ces deux philosophes. Je ne saurois trop admirer ce génie vaste, lumineux, fertile et sublime.

Je voudrois me trouver pour un mois avec vous, monsieur, dans une solitude où nous n'eussions qu'à chercher ensemble ce qui peut nourrir et édifier.

O rus, quando ego te aspiciam, quandoque licebit &c.

Personne ne peut vous honorer avec des sentiments plus vifs et plus dignes de vous, que je le ferai le reste de mes jours.

LETTRE
SUR
LES MOYENS DONNES AUX HOMMES
POUR ARRIVER A LA VRAIE RELIGION.

A Cambrai 14 Juillet 1713.

J'ai une fluxion sur les yeux et un peu de mal à l'estomac.

. . . . dormitum ego, Virgiliusque.
Namque pilâ lippis inimicum et ludere crudis.

Il est triste de ne ressembler à Virgile et à Horace que par des infirmités. L'électeur a fait venir de Paris un bon peintre, qui a beaucoup travaillé pour lui à Valenciennes. Ce prince a voulu avoir mon portrait; il est achevé; il est à Paris : vous en aurez une copie; mais laissez-moi un peu de temps pour m'assurer de vous en donner une bonne. Puisque vous voulez ce visage étique, il faut au moins, monsieur, que la copie soit bien exécutée.

Dès que je serai libre, je tâcherai d'écrire ce qui me passe par la tête sur les moyens donnés aux hommes pour arriver à la vraie religion : en attendant je vais vous proposer superficiellement ce que j'en pense.

I. On est trop frappé de la disproportion qui paroît entre la grossièreté de l'esprit de la plupart des hommes, et la hauteur des vérités qu'il faut entendre pour être véritablement chrétien.

Qu'est-ce que les passions grossieres, comme l'amour sensuel, la jalousie, la haine, la vengeance, l'ambition et la curiosité ne font point deviner aux hommes les moins cultivés et les moins subtils? Qu'est-ce que les sauvages mêmes ne pénetrent pas pour leurs intérêts?

Qu'est-ce que les hommes les plus vils n'ont point inventé pour la perfection des arts, quand l'avarice les a excités? Qu'est-ce qu'un enfant n'apprend point depuis l'âge de deux ans, jusqu'à celui de sept, soit pour discerner tous les objets qui l'environnent, pour observer leurs propriétés, leurs rapports et leurs oppositions, soit pour apprendre tous les termes innombrables d'une langue, qui expriment avec précision et délicatesse tous ces objets avec toutes leurs dépendances?

Qu'est-ce qu'un prisonnier n'invente point dans une prison pendant vingt ans, pour tâcher d'en sortir, pour savoir des nouvelles de ses amis, pour leur donner des siennes, pour tromper la vigilance et la défiance de ceux qui le tiennent en captivité?

Qu'est-ce qu'un homme ne rechercheroit point

pour découvrir les causes de son état, s'il se trouvoit tout-à-coup à son réveil transporté dans une isle déserte et inconnue? Que ne feroit-il point pour savoir comment il y auroit été transporté pendant un long sommeil, pour chercher dans cette isle quelque marque d'habitation, quelque vestige d'homme, pour inventer quelque moyen de se nourrir, de se vêtir, de se loger, de naviger et de retourner en son pays?

Voilà les ressources naturelles de l'esprit humain dans les hommes même les moins cultivés. Il n'y a qu'à bien vouloir pour parvenir à toutes les choses qui ne sont pas absolument impossibles. Aimez autant la vérité que vous aimez votre santé, votre vanité, votre liberté, votre plaisir, votre fantaisie; vous la trouverez. Soyez aussi curieux pour trouver celui qui vous a fait et à qui vous devez tout, que les hommes les plus grossiers sont curieux pour suivre un soupçon malin, pour contenter leur passion brutale, pour déguiser leurs desseins injustes et honteux : en voilà assez pour trouver Dieu et la vie éternelle. Faites que l'homme soit en ce monde, comme celui qui se trouveroit à son réveil dans une isle déserte et inconnue. Faites l'homme, au lieu de s'amuser aux sottises qu'on nomme fortune, divertissement, spectacles, réputation, politique, éloquence, poésie, ne soit occupé que de se dire à lui-même : « Qui

« suis-je, où suis-je, d'où viens-je ? par où suis-je « venu ici, où vais-je, pourquoi et par qui suis-je « fait? Quels sont ces autres êtres qui me ressemblent « et qui m'environnent, d'où viennent-ils ? » Je leur demande ce qu'ils me demandent, et nous ne saurions nous dire les uns aux autres ce que nous sommes, ni par où nous nous trouvons assemblés. Je n'ai nulle autre affaire dans ce coin de l'univers, où je suis comme tombé des nues, que celle d'être étonné de moi et de mon état, de découvrir mon origine et ma fin. Je n'ai que quatre jours à passer dans cet état : je ne dois les employer qu'à découvrir ce qui peut décider de moi. Je dois me défier de mon esprit, que je sens vain, léger, inconstant, présomptueux. Je dois aussi craindre mes passions folles et brutales : je n'ai qu'une seule affaire, qui est de m'étudier, de m'approfondir, et sur-tout de me vaincre, pour me rendre digne de parvenir à la vérité, supposé que je puisse parvenir jusqu'à elle : il est vrai qu'en la cherchant avec gêne et travail, je passerai peut-être toute ma vie dans une peine stérile, sans pouvoir sortir de ces profondes ténebres où je me vois comme abandonné : mais qu'importe ? Cette courte vie n'est que le songe d'une nuit : si peu que je suive ma raison avec courage, je dois être plus content de la passer dans une si raisonnable et si im-

portante occupation, avec la consolation d'agir sérieusement en homme, que de m'abandonner à la folie de mes passions qui se tourneroient en malheur pour moi. Il n'y a que la légèreté d'un esprit mou et sans ressource contre sa passion, qui me pût faire prendre le change si honteusement : dès qu'un homme sera homme de la sorte, il aura bientôt les yeux ouverts. Tous les autres hommes passent leur vie dans la caverne de Platon, à ne voir que des ombres. Pourquoi les hommes ne feront-ils pas, pour faire la découverte d'eux-mêmes, ce que fit ce Scythe Anacharsis, qui vint dans la Grece chercher la vérité, et ce que faisoient les Grecs, qui alloient en Égypte, en Asie, et jusques dans les Indes chercher la sagesse? Il ne faut point beaucoup de lumiere pour appercevoir qu'on est dans les ténebres : il ne faut pas être bien fort pour sentir son impuissance : il ne faut pas être bien riche pour être las de sa pauvreté. Pour être un vrai philosophe, il ne faut que connoître qu'on ne l'est pas ; il ne faut que vouloir savoir ce qu'on est, et qu'être étonné de ne le savoir pas. Un voyageur va au Monomotapa et au Japon pour apprendre ce qui ne mérite nullement sa curiosité, et dont la découverte ne le guérira d'aucun de ses maux. Quand trouvera-t-on des hommes qui fassent, non pas le tour du monde, mais le moindre effort de curiosité

pour développer le grand mystere de leur propre état? On parcourt les mers les plus orageuses pour aller chercher à quatre mille lieues d'ici le poivre et la canelle; on surmonte les vents, les flots, les abîmes et les écueils, pour avoir ce qui n'est presque bon à rien : on ne traverseroit pas la Manche pour apprendre à être sage, bon et digne d'un bonheur éternel.

En faut-il davantage pour confondre l'homme, pour le couvrir de honte sur son ignorance, pour le rendre inexcusable dans une indolence si dénaturée et dans une stupidité si monstrueuse?

On dit hardiment qu'un villageois n'a pas assez d'esprit pour apprendre son catéchisme, pendant qu'il apprend sans peine toutes les chansons malignes et impudentes de son village, pendant qu'il use des déguisements les plus subtils pour cacher ses débauches et ses larcins.

L'esprit de chaque homme s'étend ou se raccourcit suivant l'application ou l'inapplication où il vit. L'esprit est comme un cuir souple qui prête : il s'alonge et il s'élargit à proportion de la bonne volonté et de l'exercice. Tournez autant l'esprit au bien qu'il est d'ordinaire tourné au mal, vous trouverez par le seul amour du bien des ressources incroyables d'esprit pour arriver à la vérité, dans les hommes même

qui montrent le moins d'ouverture. Si tous les hommes aimoient la vérité plus qu'eux, comme elle mérite sans doute qu'on l'aime, ils feroient pour la trouver tout ce qu'ils font pour se flatter dans leurs illusions. L'amour, avec peu d'esprit, feroit des découvertes merveilleuses.

Connubialis amor de Mulcibre fecit Apellem.

II. Il ne s'agit nullement de mettre les hommes grossiers et sans étude en état d'expliquer avec précision et méthode ce qui les persuadera en faveur de la vertu et de la religion : il suffit qu'ils parviennent au point d'être persuadés par des raisons droites et solides, quoiqu'ils ne puissent pas développer les raisons qui les persuadent, ni réfuter les objections subtiles qui les embarrassent.

Rien n'est plus facile que d'embarrasser un homme de bon sens sur la vérité de son propre corps, quoiqu'il lui soit impossible d'en douter sérieusement. Dites-lui que le temps qu'il appelle celui de la veille, n'est peut-être qu'un temps de sommeil plus profond que celui du sommeil de la nuit; soutenez-lui qu'il se réveillera peut-être, à la mort, du sommeil de toute la vie, qui n'est qu'un songe, comme il se réveille chaque matin en sortant du songe de la nuit; pressez-le de vous donner une différence précise, claire et décisive entre l'illusion du songe

de la nuit, où l'homme se dit faussement à lui-même, « je me sens, je touche, je vais, j'écoute, et je « suis sûr de ne rêver pas »; et l'illusion du songe où nous sommes peut-être dans la vie entiere : vous mettrez cet homme dans l'impuissance de vous répondre ; mais il n'en sera pas moins dans l'impuissance de vous croire et de douter de ce que vous lui contestez ; il rira de votre subtilité ; il sentira, sans pouvoir le démêler, que votre raisonnement subtil ne fait qu'embrouiller une vérité claire, au lieu d'éclaircir une chose obscure. Il y a cent autres exemples des vérités dont les hommes ne sont nullement libres de douter, et qui leur échappent dès qu'un philosophe les presse de répondre à une objection subtile. La vérité n'en est pas moins vraie ; et la conviction intime que tous les hommes en ont, n'en est pas moins une regle invincible de croyance, quoique chacun soit dans l'impuissance de démêler sa raison de croire. Il y a deux degrés d'intelligence, dont l'un opere une entiere conviction quoiqu'il soit moins parfait que l'autre : l'un se réduit à être dans l'impuissance de douter d'une vérité, parcequ'elle a une évidence simple, et, pour ainsi dire, directe : l'autre a de plus une évidence réfléchie ; en sorte que l'esprit explique la preuve de sa conviction et réfute tout ce qui pourroit l'obscurcir. Les plus sublimes philoso-

phes même sont invinciblement persuadés d'un grand nombre de vérités, quoiqu'ils ne puissent les développer clairement, ni réfuter les objections qui les embrouillent.

Il est vrai que les hommes, comme un auteur de notre temps l'a très bien remarqué, » n'ont point assez » de force pour suivre toute leur raison » : aussi suis-je très persuadé que nul homme, sans la grace, n'auroit pas, par ses seules forces naturelles, toute la constance, toute la regle, toute la modération, toute la défiance de lui-même, qu'il lui faudroit pour la découverte des vérités mêmes qui n'ont pas besoin de la lumiere supérieure de la foi : en un mot, cette philosophie naturelle, qui iroit sans préjugé, sans impatience, sans orgueil, jusqu'au bout de la raison purement humaine, est un roman de philosophie. Je ne compte que sur la grace pour diriger la raison même dans les bornes étroites de la raison, pour la découverte de la religion : mais je crois avec Saint Augustin que Dieu donne à chaque homme un premier germe de grace intime et secrete, qui se mêle imperceptiblement avec la raison, et qui prépare l'homme à passer peu-à-peu de la raison jusqu'à la foi. C'est ce que Saint Augustin nomme *inchoationes quædam fidei conceptionibus similes. (Ad Simpl.)* C'est un commencement très éloigné pour parvenir

de proche en proche jusqu'à la foi, comme un germe très informe est le commencement de l'enfant qui doit naître long-temps après. Dieu mêle le commencement du don surnaturel avec les restes de la bonne nature, en sorte que l'homme qui les tient réunis ensemble dans son propre fond ne les démêle point, et porte au-dedans de soi un mystere de grace qu'il ignore profondément; c'est ce que Saint Augustin fait entendre par ces aimables paroles : *Paulatim tu, Domine, manu mitissimâ et misericordissimâ pertractans et componens cor meum*, &c. (*Confess. lib.* VI, *cap.* V.) La plus sublime sagesse du verbe est déja dans l'homme; mais elle n'y est encore que comme du lait pour nourrir des enfants : *ut infantiæ nostræ lactesceret sapientia tua.* Il faut que le germe de la grace commence à éclore pour être distingué de la raison.

Cette préparation du cœur est d'abord d'autant plus confuse qu'elle est générale; c'est un sentiment confus de notre impuissance, un desir de ce qui nous manque, un penchant à trouver au-dessus de nous ce que nous cherchons en vain au-dedans de nous-mêmes, une tristesse sur le vuide de notre cœur, une faim et une soif de la vérité, une disposition sincere à supposer facilement qu'on se trompe, et à croire qu'on a besoin de secours pour ne se tromper plus.

On peut remarquer ceci en étudiant de près certains hommes. Par exemple, on en trouvera deux auxquels on se méprendra aisément. L'un aura beaucoup plus d'activité et de pénétration d'esprit que l'autre; il paroîtra né philosophe, amateur passionné de la vérité et de la vertu, désintéressé, généreux et uniquement occupé des plus hautes spéculations: mais observez-le de près; vous trouverez un homme amoureux de son esprit et de sa sagesse, qui cherche la sagesse et la vertu, pour enrichir son esprit, pour s'orner et s'élever au-dessus des autres : cet amour-propre l'indispose pour la découverte de la pure vérité; il veut prévaloir; il craint de paroître dans quelque erreur, et il s'expose d'autant plus à errer, qu'il est jaloux de paroître n'errer jamais en rien. Au contraire, l'autre avec beaucoup moins d'intelligence occupe son esprit de la vérité et non de son esprit même; il va d'une démarche simple et directe vers la vérité, sans se replier sur soi par complaisance; il a une secrete disposition à se défier de soi, à sentir sa foiblesse, à vouloir être redressé. Celui qui paroît le moins avancé, l'est infiniment plus que l'autre: Dieu trouve dans l'un un fonds qui repousse son secours et qui est indigne de la vérité; il met en l'autre cette pieuse curiosité, cette conviction de son impuissance, cette docilité salutaire qui prépare la foi.

Ce germe secret et informe est le commencement de l'homme nouveau : *Conceptionibus similes.* Ce n'est point la raison seule ni la nature laissée à elle-même, c'est la grace naissante qui se cache sous la nature pour la corriger peu-à-peu.

Ce premier don de grace qui est si enveloppé, est expliqué par Saint Augustin en ces termes : *Quod ergo ignorat quid sibi agendum sit, ex eo est quod nondum accepit. Sed hoc quoque accipiet, si hoc quod accepit bene usa fuerit. Accepit autem ut piè et diligenter quærat, si volet. (De lib. arb. lib.* III, *cap.* XXII. n°. *65.)* Ce n'est d'abord qu'une disposition générale et confuse de chercher avec amour pour la vérité, avec défiance de soi, avec un vrai desir de trouver, une lumiere supérieure et ordinaire : *piè et diligenter.* Chercher, avec confiance en soi et sans desirer, un secours supérieur pour s'y soumettre avec une humble docilité, ce n'est point chercher *piè;* au contraire, c'est chercher avec une impie et irréligieuse présomption. C'est suivant ce principe que S. Augustin dit ces mots : *Restat igitur in hac mortali vita, non ut impleat homo justitiam cùm voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum cujus dono eam possit implere. (Ad Simpl.)*

Ces mots, *supplici pietate*, expriment que l'homme ne parvient à la vérité et à la vertu, qu'autant que

la grace l'a prévenu pour le rendre humble, et pour lui inspirer cette priere pieuse et soumise qui mérite seule d'être exaucée. Enfin ce pere parle ainsi : *Facultatem habet ut adjuvante creatore seipsum excolat, et pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes, per quas et a difficultate cruciante et ab ignorantia caecante liberetur. (De lib. arb. lib.* III, *cap.* XX, n°. 56.*)* Voilà la grace médicinale et libératrice qui va peu-à-peu jusqu'à dissiper toutes les ténebres et à vaincre toutes les passions de l'homme corrompu : voilà l'enchaînement des graces depuis la premiere recherche de la vérité, *piè et diligenter*, jusqu'au comble de la perfection, *omnes acquirere et capere virtutes.* Dieu doit cette suite de grace, non à la nature, mais à sa promesse purement gratuite ; il la doit même à son propre commandement, puisqu'il ne peut demander à l'homme qu'à proportion de ce que l'homme a déja reçu de lui, et que les vertus surnaturelles qu'il demande sont impossibles aux seules forces naturelles de la volonté, sur-tout la volonté étant malade et affoiblie : *Homo ergo gratiâ juvatur, ne voluntati ejus frustra jubeatur. (De grat. et lib. arb.)* Il ne s'agit donc point de ce que chaque homme peut par les seules forces de sa raison et de sa volonté pour trouver la vraie religion : il est question de Dieu qui promet de suppléer ce qui manque, quand il ne manque

point par l'indisposition déméritoire de la volonté libre de l'homme : il ne s'agit pas même de la disproportion qui paroît entre une premiere semence de grace qui est enveloppée dans le cœur d'un homme, et la perfection qui doit se développer dans ce même homme pour le sanctifier. Il y a une grande disproportion entre l'arbrisseau qu'on plante et l'ombre qu'on en veut tirer un jour contre les rayons du soleil. Le germe qui prépare un petit enfant est infiniment éloigné de l'homme parfait qui en résultera dans les suites. *Sed hoc quoque accipiet, si hoc quod accepit bene usa fuerit.*

Il ne faut point demander par quel chemin un homme peut passer de ses premieres dispositions pour la foi, qui sont si imperceptibles et si éloignées, jusqu'à la foi la plus vive, la plus épurée et la plus parfaite : il ne faut pas même demander en détail en quoi consistent ces dispositions que Dieu met de loin en nous, sans nous les faire remarquer. Ne vous embarrasseroit-on pas, si on vouloit vous faire chercher après coup au fond de votre cœur et anatomiser toutes les premieres pensées et les dispositions les plus reculées de votre esprit, qui vous ont mené insensiblement à certains principes d'honneur, aux maximes de sagesse et aux sentiments de piété, dont vous étiez peut-être si loin dans votre jeunesse? Pourriez-vous

retrouver maintenant tous les chemins détournés et insensibles par lesquels vous êtes enfin parvenu à ce but? Vous n'y avez pas pris garde dans ce temps; comment pourriez-vous après tant d'années rappeller tout ce qui vous échappoit dans l'occasion même?

Tout homme qui a négligé et compté pour rien toutes les bonnes dispositions que Dieu mettoit au-dedans de lui, est encore bien plus éloigné de les pouvoir rappeller distinctement. Tout son soin a été de les laisser tomber, de les ignorer, de les oublier, de fermer les yeux de peur de les voir : comment voulez-vous qu'il les rassemble pour les tourner contre lui-même? Il n'y a que Dieu seul qui puisse les remettre dans leur ordre, à son jugement, pour convaincre chaque homme par elles de tout ce qu'il a pu et n'a pas voulu connoître pour son salut. On peut encore moins expliquer par quel détail une vérité connue eût mené chaque homme à une autre vérité plus avancée. Il n'y a que celui qui avoit fait ces ordres et cet enchaînement de grace, qui puisse expliquer son plan avec les liaisons secretes de toutes ses parties. Nul homme ne sait jamais à quoi un premier pas le meneroit de proche en proche, ni ce qu'une disposition suivie opéreroit pour d'autres dispositions éloignées et inconnues. Nous sommes un fond impénétrable à nous-mêmes : cet enchaînement est si

impossible à démêler dans notre cœur pour toutes les choses les plus naturelles et les plus familieres de la vie, qu'il n'est nullement permis de vouloir qu'on le détaille pour les opérations les plus intimes et les plus mystérieuses de la grace. Le moins qu'on puisse donner au maître suprême des cœurs, est de supposer qu'il a des moyens d'insinuation, de préparation, de persuasion, que l'esprit humain ne peut ni pénétrer ni suivre pour en embrasser toute l'étendue : il suffit de connoître Dieu infiniment sage, infiniment bon, infiniment propre à manier nos volontés, pour conclure, sans en concevoir toutes les circonstances, qu'il convaincra chacun de nous de lui avoir donné des moyens proportionnés pour arriver de proche en proche à la vérité et au salut. Nous devons sans doute à Dieu de croire en gros cette vérité si digne de lui, sans la pouvoir expliquer en détail.

IV. On ne manquera pas de dire que les inspirations intérieures ne suffisent pas pour croire en J. C. que la foi vient par l'ouie, et qu'on ne peut point ouir à moins que les évangélistes ne soient envoyés.

Mais je soutiens que si les dispositions intérieures répondoient aux graces reçues, Dieu acheveroit au-dehors, par sa providence, ce qu'il a commencé au-dedans par l'attrait de sa grace. Dieu feroit sans doute des miracles de providence pour éclairer un homme

et pour le mener comme par la main à l'évangile, plutôt que de le priver d'une lumiere dont ses dispositions le rendroient digne. Un homme qui aimeroit déja Dieu plus que soi-même, et qui s'oublieroit pour ne chercher que la vérité, auroit déja trouvé dans son cœur la vérité même. La grace de J. C. opéreroit déja en lui, comme elle opéroit dans les justes de l'ancienne loi, ou dans les descendants de Noé, ou dans Job et dans les autres adorateurs du vrai Dieu : en ce cas, ce seroit J. C. opérant par sa grace médicinale dans le cœur de cet homme, qui le conduiroit à J. C. même extérieurement, pour croire en lui et pour l'adorer. Cet homme se trouvant dans les dispositions du centenier Corneille, Dieu lui enverroit le même secours. Saint Augustin assure que Corneille avoit déja reçu le Saint Esprit avant que d'être baptisé. Il fut néanmoins assujetti à apprendre de Saint Pierre ce qu'il devoit espérer, croire et aimer pour être sauvé. C'est suivant ces principes que Saint Augustin dit que Dieu n'abandonne et ne laisse endurcir que ceux qui l'ont mérité, qu'il ne prive personne du bien suprême : *Neminem quippe fraudat divina justitia, sed multa donat non merentibus gratia.* (*Op. imp. lib.* I, n°. XXXVIII.) C'est dans cet esprit que le saint docteur dit des gentils : *Non eos dixerit veritatis ignaros, sed quod veritatem iniqui-*

tate detinuerint..... Quoniam reverâ sicut magna ingenia quaerere perstiterunt, sic invenire potuerunt..... Per creaturam creatorem cognoscere potuerunt. (De sp. et litt. cap. XII, n°. 19.) Ce pere ajoute que les gentils, qui ont la loi écrite dans leurs cœurs, comme parle l'apôtre, appartiennent à l'évangile; il assure même que ces infideles qui meurent dans l'impiété, ont eu une grace intérieure pour parvenir à la foi, et qu'ils l'ont rejettée : *Seipsos fraudant magno et summo bono, malisque pœnalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem ejus cujus in donis misericordiam contempserunt. (Ibid. cap.* XXXIII, n°. 58.) Il va jusqu'à parler ainsi : *Ille igitur reus erit ad damnationem sub potestate ejus, qui contempserit ad credendum misericordiam ejus. (Ibid.)* Vous voyez que l'incrédule n'est coupable qu'à cause qu'il a reçu sans fruit une miséricorde réelle, ou grace pour croire. De là vient que ce pere revient toujours à inculquer cette vérité fondamentale : *Cùm verò ubique sit praesens qui multis modis per creaturam sibi Domino servientem, aversum vocet, doceat credentem..... (De lib. arb. lib.* III, *c.* XIX, n°. 53.) *Non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere quod ignoras; neque illud, quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis....... Non enim quod naturaliter nescit et quod*

naturaliter non potest, hoc animae deputatur in reatum, sed quod scire non studuit, &c. (Ibid. cap. XXII, n°. *64.)* Ainsi Saint Augustin se réduit sans cesse à la regle de l'apôtre; savoir : « Que tous ceux qui ont « péché sans loi, périront sans loi ». Il ne leur sera imputé d'avoir péché, qu'en ce qu'ils auront pu connoître. C'est en marchant sur ces traces de S. Augustin, que S. Thomas a inculqué en plusieurs endroits cette doctrine consolante : *Non sequitur inconveniens, posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis et inter bruta animalia nutriatur; hoc enim ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissimè est tenendum quod Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret sicut misit Petrum ad Cornelium. Act.* 10. *(Quest. Disp. 9,* XV, *de ratione sup. et infer. art.* 1.*)* L'exemple de Corneille est décisif; celui de S. Paul, envoyé en Macédoine, est entièrement semblable : ainsi voilà S. Augustin et S. Thomas qui répondent à l'objection. Quand on suppose ce cas d'un infidele qui useroit fidèlement de la lumiere de sa raison et de ce premier germe de grace *pour chercher avec piété,*

il faut dire que Dieu ne se refuse à personne en ce cas. Dieu, plutôt que de manquer à ses enfants et que de les *frauder* du souverain bien qu'il leur promet gratuitement, éclaireroit un homme nourri dans les forêts d'une isle déserte, ou par une révélation intérieure et extraordinaire, ou par une mission de prédicateurs évangéliques, semblable à celle des Indes orientales et occidentales, que sa providence sauroit bien procurer.

On ne sauroit trop remarquer ces paroles de Saint Augustin : *Qui multis modis....... aversum vocet.* Cette préparation des cœurs à la foi est si variée, tant par les divers attraits de la grace au-dedans, que par les combinaisons infinies que la providence amene insensiblement au-dehors, qu'il n'est pas permis de vouloir qu'on entreprenne d'en expliquer tout le détail : il n'y a pas deux vocations ni intérieures ni extérieures qui se ressemblent : *multis modis*, &c. L'homme ne comprend après coup, ni ne peut dire lui-même, par quel chemin il a été mené depuis le premier pas jusqu'au terme de la foi ; il ne l'a pas remarqué ; il n'a pas compris à quoi les premieres dispositions le préparoient, ni comment le maître des cœurs lioit les dispositions et les événements pour tirer un moyen d'un autre : c'est le secret de Dieu. Ce qui est certain, est qu'autant que Dieu est bon,

et attentif pour tirer la lumiere des ténebres mêmes, et le bien de l'homme de son propre mal; autant l'homme est-il sans attention pour n'appercevoir, ni ce que Dieu fait pour lui, ni ce qu'il fait contre lui-même.

V. Il n'y a qu'à rappeller l'idée de Dieu pour s'assurer qu'il ne nous manque point. J. C. est venu apporter sur la terre le feu de son amour; et que veut-il, sinon qu'il brûle? Craindrons-nous que l'amour n'aime point? Est-il permis de croire que le bien infini et infiniment communicatif se refuse à ceux qui ne s'en rendent pas indignes? Saint Augustin ne dit-il pas, au contraire, que Dieu fait tout pour nous sauver, *excepté de nous ôter le libre arbitre? Vult autem Deus omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire, non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel benè vel malè utentes justissimè judicentur. Quod cùm fit, infideles,* &c. *(De sp. et litt cap.* XXXIII, n°. 58.*)* C'est nommément pour tous les infideles qu'il décide ainsi. Qui accuserons-nous donc, ou Dieu qu'on ne peut, sans égarement, cesser de croire infiniment bon, compatissant, libéral, prévenant, et plein de tendresse pour ses enfants, ou les hommes, qui sont, de leur propre aveu, vains, indociles, présomptueux, ingrats, follement idolâtres d'eux-mêmes, et ennemis du joug de la Divinité?

Ne blasphémons point contre Dieu, pour excuser notre indignité qui ne peut être déguisée: ne cherchons que dans notre orgueil et notre mollesse, la source de nos égarements. Dieu veut que nous le préférions à nous, que nous ne nous aimions que pour l'amour de lui, et de son amour. Cette parole foudroyante consterne l'amour propre, et le pousse jusqu'au désespoir: *Si quis vult venire post me, abneget semetipsum.* Il n'en faut pas davantage pour aigrir, pour irriter le genre humain, pour le rendre ennemi de Dieu, et pour lui rendre Dieu même insupportable. *Dixi non serviam.* On veut être son propre Dieu; on n'en admet aucun autre. On sent bien que le Dieu jaloux ne peut être admis sans déposséder l'homme de lui-même. Il faut mourir à soi pour vivre à Dieu. Il faut se perdre pour se retrouver. Il faut renverser et briser l'idole du moi. Il faut mettre Dieu dans la place suprême qu'on occupoit follement, et se rabaisser jusqu'à la place où l'on n'avoit point de honte de mettre Dieu. Au lieu qu'on ne vouloit Dieu que pour soi, marchandant avec lui pour voir si on le croiroit, et si on se résoudroit à le servir, il faut, au contraire, ne s'aimer plus que pour Dieu, ne voulant plus de paix ni de bonheur qu'en lui, et pour sa gloire. C'est ce sacrifice de tout l'homme qui fait frémir, et qui révolte un cœur idolâtre de soi. J. C. a exterminé

l'idolâtrie extérieure; mais l'intérieure repousse encore de tous côtés : non seulement on ne *cherche* point avec *piété* et *application*; mais encore on ne craint rien tant que de trouver ce qu'on ne veut pas voir. On invente les plus extravagantes subtilités, de peur de voir un Dieu infiniment aimable, qui ne nous offre un médiateur que pour nous ramener à son amour. On dit avec les épicuriens, que les atômes, par un concours fortuit, ont fait un ouvrage où l'art le plus merveilleux éclate, et que ces atômes ont décliné, je ne sais comment, tout exprès, pour faire ce qu'ils n'auroient jamais pu produire par un mouvement simple et droit. On va jusqu'à dire avec Spinosa, qu'un être infiniment parfait, et un en soi, qui est véritablement infini, est modifié par des bornes qui sont des imperfections, et qu'un homme qui se trompe, qui ment, qui est un scélérat, n'est qu'une seule et même chose avec un autre homme sage, éclairé, vertueux, qui connoît et dit la pure vérité: en un mot, on tombe sans pudeur dans les plus insensées contradictions, plutôt que d'avouer qu'il y a un créateur à qui nous devons tout l'amour que nous avons follement pour nous-mêmes. Il ne s'agit point de notre esprit; ce n'est point lui qui rend les hommes incrédules. L'esprit, s'il étoit sans passion, sans orgueil, sans mauvaise volonté, iroit simplement à re-

connoître que nous ne nous sommes pas faits, et que nous devons le *moi* qui nous est si cher à celui qui nous l'a donné : mais il faudroit sortir des bornes étroites de ce *moi* pour entrer dans l'infini de Dieu, où nous ne nous aimerions plus qu'en notre rang pour l'amour de lui. C'est le désespoir de l'amour propre; c'est ce qui révolte les démons et les hommes; c'est la rage de l'enfer, dont on voit le commencement sur la terre: ainsi, c'est leur mauvaise volonté qui fait inventer aux hommes tant de subtilités odieuses pour se faire illusion, et pour se dérober la vue de Dieu. *Videte, fratres,* dit Saint Paul, *ne fortè sit in aliquo vestrûm cor malum incredulitatis, discedendi à Deo vivo. (Ad Hæb. cap.* III, *v.* 12.*)* Il dit ailleurs: *Qui corrumpitur secundùm desideria erroris.* Rendez l'homme simple, docile, humble, détaché de lui-même, prêt à porter le joug et à se corriger; tous les doutes disparoîtront, la lumiere de Dieu sera éclatante, la raison sera aidée par la grace: mais, dans l'état présent, la lumiere luit dans les ténebres, et les ténebres ne la comprennent pas: Dieu vient dans sa propre famille, et les siens ne le reçoivent pas: l'homme ose être jaloux de Dieu, comme Dieu se doit à lui-même d'être jaloux de l'homme. L'homme ne veut raisonner sur Dieu que pour se faire juge de la divinité, que pour tirer une vaine gloire de cette recherche curieuse, que pour s'élever au-dessus de ce qui doit

le rabaisser. *Quomodo*, disoit J. C. aux Juifs, *vos potestis credere qui gloriam ab invicem accipitis, et gloriam quae à solo Deo est non quaeritis? (Joann. cap.* v, *v. 44.)* Laissons les vices grossiers; l'orgueil suffit pour causer l'impiété la plus dangereuse. Ajoutons à toutes ces réflexions la véritable idée de la religion chrétienne. En quoi consiste cette religion? Elle n'est que l'amour de Dieu, et l'amour de Dieu est précisément cette religion. Dieu ne veut point d'autre culte intérieur que son amour suprême. *Nec colitur ille nisi amando, (epist. cxl. ad Honor.)* dit sans cesse Saint Augustin. Dieu n'a aucun besoin de nos biens. Il compte pour rien les temples visibles, lui qui remplit l'univers, ou, pour mieux dire, dans l'immensité duquel l'univers n'est qu'un point. Il ne veut, ni la graisse ni le sang des victimes, ni l'encens des hommes profanes: il veut non ce qui est à nous, mais nos cœurs; il veut que nous le préférions à nous. C'est ce sacrifice qui coûte le plus cher à l'homme, et dont Dieu est jaloux: *Melior est autem*, dit Saint Augustin, *cùm obliviscitur sui prae charitate incommutabilis Dei, vel seipsum penitùs in illius comparatione contemnit. (De lib. arb. lib.* III, *cap.* XXV, n°. *76.)* Voilà le véritable culte que les païens n'ont jamais connu, et que les Juifs mêmes n'ont connu que très confusément, quoique le fondement en fût posé dans leur loi.

Saint Augustin parle ainsi : *Te ipsum, non propter te, debes diligere, sed propter illum ubi dilectionis tuae rectissimus finis est. . . . (De doct. christ. lib.* 1. *cap.* XXII, n°. 21.) *Totam dilectionem sui et illius (proximi) refert in illam dilectionem Dei quae nullum à se rivulum duci extrà patitur, cujus derivatione minuatur. . . . (Ibid. cap.* XXVII, n°. 28.) *Omnis homo, in quantum homo est, diligendus est propter Deum; Deus verò propter seipsum. Et si Deus omni homine ampliùs diligendus est, ampliùs quisque debet Deum diligere quàm seipsum.*

Ce pere dit encore ces mots : *Quidquid praecipitur est charitas.* Il dit encore ainsi la même vérité : *Non enim praecipit scriptura nisi charitatem, nec culpat nisi cupiditatem, et eo modo informat mores hominum.* On entend, selon ce pere, tout le sens des écritures dès qu'on sait aimer : *Ille tenet et quod patet et quod latet in divinis sermonibus, qui charitatem tenet in moribus.* En effet, ce commandement de l'amour est ce grand commandement qui comprend tous les autres. Il contient lui seul la loi et les prophetes. C'est l'onction qui enseigne tout. Aussi Saint Augustin dit-il ces mots : *Quisquis igitur scripturas divinas, vel quamlibet earum partem, intellexisse sibi videtur, ita ut in eo intellectu non aedificet istam geminam charitatem, Dei et proximi, nondum intellexit. (De doct. christ. lib.* 1, *cap.* XXXVI, n°. 40.) Il remarque

que l'amour tenoit lieu d'écriture aux solitaires dans les déserts : *Multi per haec tria, etiam in solitudine, sine codicibus vivunt.* (*Ibid. cap.* XXXIX, n°. 43.) Mais voulez-vous savoir comment cette science de l'amour s'apprend? On n'y pénetre point par des raisonnements subtils; c'est en mourant à l'amour propre. Les savants, vivant en eux-mêmes, l'ignorent grossièrement : *In tantum vident in quantum moriuntur huic saeculo; in quantum autem huic vivunt, non vident.* (*Ibid. lib.* 11°. *cap.* VII, n°. 11.) Les savants raisonnent et ne meurent point à eux-mêmes; il faudroit, au contraire, mourir à soi sans raisonner, pour voir le tout de Dieu et le rien de toute créature. Si les hommes mouroient à eux pour vivre à Dieu, les cieux, pour ainsi dire, leur seroient aussitôt ouverts, les vallées se combleroient, les montagnes seroient applanies, et toute chair verroit le salut de Dieu.

La religion judaïque n'étoit que le commencement imparfait de cette adoration en esprit et en vérité qui est l'unique culte digne de Dieu. Retranchez de la religion judaïque les bénédictions temporelles, les figures mystérieuses, les cérémonies accordées pour préserver le peuple du culte idolâtre, enfin les polices légales, il ne reste que l'amour; ensuite développez et perfectionnez cet amour, voilà le christianisme, dont le judaïsme n'étoit que le germe et la préparation.

Tout homme qui ne sera point indisposé par l'amour propre, et qui suivra sa raison soutenue du premier attrait de la grace, sentira d'abord sans discussion qu'il n'y a qu'une seule religion qui mérite d'être écoutée. C'est celle qui fait aimer Dieu, et qui consiste toute dans cet amour. Il n'y aura ni à comparer ni à choisir, car il ne verra qu'un seul culte qui honore Dieu.

Pour les mysteres incompréhensibles, il ne voudra nullement les comprendre. C'est le caractere de l'infini de ne pouvoir être compris, et celui du fini de ne pouvoir comprendre ce qui le surpasse infiniment. Il ne sera point surpris de trouver trois personnes en une nature, lui qui porte en soi deux natures en une personne. De plus, il ne sera point surpris de ce qu'il n'a point une idée assez claire de ces termes de *personne* et de *nature*.

Il sera encore moins étonné de ce que Dieu, sans rien perdre de sa puissance et de sa gloire, est venu, dans une chair semblable à la nôtre, nous apprendre à vivre et à mourir. Qu'y a-t-il de plus digne de l'amour, que de venir s'aimer en nous pour nous rendre heureux en lui !

Il ne s'étonnera point encore de ce que Dieu exclut de son royaume céleste, qui n'est dû à aucun homme, et qui est une pure grace, les hommes qui vivent contre leur propre raison, et contre l'attrait

de la grace, par lequel Dieu les avoit préparés à la vraie religion. Il reconnoîtra même que Dieu peut exclure d'un don surnaturel et purement gratuit tous les enfants du premier homme qui ne sont plus dans la perfection originelle.

Si on demande ce qu'il faut croire de tous les hommes qui n'ont jamais embrassé le christianisme ni le judaïsme, Saint Augustin répond ainsi : *Omninò nunquam defuit ad salutem justitiæ pietatique mortalium; et si quae in aliis atque aliis populis unâ eâdemque religione sociatis variè celebrantur, quatenus fiat, plurimùm refert. . . . . Itaque ab exordio generis humani, quicumque in eum crediderunt, eumque utcunque intellexerunt, et secundùm ejus præcepta piè et justè vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerint, per eum procul dubio salvi facti sunt. . . . . . . Nec quia, pro temporum varietate, nunc factum annuntiatur quod tunc futurum prænuntiabatur, ideo fides ipsa variata, vel salus ipsa diversa est; nec quia una eademque res aliis atque aliis sacris et sacramentis vel prædicatur aut prophetatur, ideo alias atque alias res, vel alias atque alias salutes, oportet intelligi. . . . . . Proinde aliis tunc nominibus et signis, aliis autem nunc; priùs occultiùs, posteà manifestiùs, et priùs à paucioribus, posteà à pluribus, una tamen veraque religio significatur et observatur. . . . . Cùm enim nonnulli commemorantur in sanctis hæbraicis libris, jam ex tem-*

pore Abrahae, nec de stirpe carnis ejus, nec ex populo Israel, nec ex adventitia societate in populo Israel, qui tamen hujus sacramenti participes fuerunt, cur non credamus etiam in caeteris hàc atque illàc gentibus, aliàs alios fuisse, quamvis eos commemoratos in eisdem auctoritatibus non legamus? Ita salus religionis hujus per quam solam veram salus vera veraciterque promittitur, nulli unquam defuit qui dignus fuit, et cui defuit dignus non fuit. (Epist. ad Deogr. quaest. 2.)[1]

Saint Augustin a parlé très souvent ailleurs dans le même esprit, quoiqu'il ait pris soin de développer le dogme de la prédestination purement gratuite à la grace, qui n'affoiblit en rien la véritable doctrine qui résulte de ce texte. De plus, l'auteur des livres de la vocation des Gentils, qui est Saint Léon ou Saint Prosper, établit précisément la même doctrine: pour

(1) La volonté de Dieu n'a jamais manqué de se faire connoître aux hommes justes et pieux; et si parmi divers peuples unis dans une même religion il se trouve diversité de culte, il importe beaucoup de savoir jusqu'à quel point elle s'étend..... Tous ceux donc qui, ayant cru en lui depuis le commencement du monde, et en ayant eu quelque connoissance, ont vécu dans la piété et dans la justice en gardant ses préceptes, ont été sans aucun doute sauvés par lui, en quelque temps et en quelque lieu du monde qu'ils aient vécu......... Et quoique la diversité des temps fasse qu'on annonce maintenant l'accomplissement de ce qui n'étoit alors que prédit, on ne peut pas dire pour cela que la foi ait varié, ni que le salut soit autre; et parcequ'une chose est annoncée ou prophétisée sous divers signes sacrés, on ne doit pas y voir des choses différentes, ni diverses sortes de salut.......... Ainsi quoique la religion ait paru autrefois sous un autre nom et sous une autre forme, qu'elle ait été autrefois plus cachée et qu'elle soit maintenant connue d'un plus grand nombre d'hommes, c'est toujours la même et véritable religion annoncée et observée........ Comme l'Écriture sainte en marque quelques uns dès le temps d'Abraham, qui n'étoient point de sa race, ni originairement Israélites, ni associés à ce peuple, auxquels cependant Dieu fit part de ce mystere, pourquoi ne croirions-nous pas qu'il y en a d'autres dans les nations répandues çà et là, quoique nous ne lisions point leurs noms dans les saints livres? Ainsi le salut promis par cette religion, seule véritable et fidele dans ses promesses, n'a jamais manqué à celui qui en étoit digne; et s'il a manqué à quelqu'un, c'est qu'il n'en étoit pas digne.

moi, je craindrois de mêler mes pensées et mes paroles avec celles de ces Saints Docteurs. Ma conclusion est que tout homme qui, par sa raison, aidée de l'attrait d'une premiere grace, aura un commencement de l'amour suprême pour Dieu, qui est l'unique culte digne de lui, aura déja en soi ce commencement de ce culte, qui est la vraie religion et le fond du christianisme: il aura déja en soi l'opération médicinale de J. C. Sauveur: il aura déja un premier fruit de la médiation du Messie: la grace du Sauveur opérant en lui, le menera alors au Sauveur même: le principe intérieur le conduira à l'autorité extérieure. C'est le cas où Saint Thomas dit, « qu'il faut « croire très certainement que Dieu agira, ou immé« diatement par une révélation intérieure, ou exté« rieurement par un Prédicateur de la foi envoyé « d'une façon extraordinaire jusques dans les pays les « plus sauvages en faveur de cet homme rendu digne « de Dieu par la grace prévenante de J. C. »

Tout ceci n'est qu'un premier coup de crayon: je n'explique rien à fond et avec ordre; je vous présente seulement de quoi examiner. Vous développerez mieux que moi, monsieur, ce que je ne vous propose qu'en confusion.

LETTRE SUR LE CULTE DE DIEU, L'IMMORTALITÉ DE L'AME, ET LE LIBRE ARBITRE.

L'ÉCRIT que vous m'avez fait l'honneur de m'envoyer, monsieur, comprend trois questions.

1°. L'être infiniment parfait peut-il exiger quelque culte des êtres qui lui sont infiniment inférieurs et disproportionnés?

2°. Peut-on démontrer que l'ame de l'homme est immortelle?

3°. L'être infiniment parfait peut-il avoir donné à l'homme le libre arbitre, qui est la liberté de renverser l'ordre?

CHAPITRE Ier.

L'être infiniment parfait exige un culte de toutes les créatures intelligentes.

LA vérité de l'existence de l'Être infiniment parfait est un principe si lumineux et si fécond, qu'il n'y a qu'à le consulter sans prévention, et qu'à le suivre de bonne foi, pour trouver ce qu'on cherche de cet être

nécessaire. Voici les vérités qu'il me semble qu'on en doit tirer.

I. Nous ne pouvons pas douter que cet être si parfait ne s'aime, puisqu'étant juste, il doit un amour infini à son infinie perfection. J'en conclus que si cet être faisoit quelque ouvrage hors de lui, sans le faire pour l'amour de lui-même, il agiroit moins parfaitement que les êtres imparfaits qui agissent pour l'amour de lui. L'on voit des hommes, qui sont ces êtres imparfaits, se proposer l'être parfait pour fin de leurs ouvrages. Si donc l'être parfait se refusoit injustement ce rapport de ces actions à lui-même, qui se trouve dans les actions des êtres imparfaits, il agiroit moins parfaitement que les hommes pieux. C'est ce qui est visiblement impossible. Il faut donc conclure avec l'écriture, que Dieu a fait toutes choses pour l'amour de lui-même. D'un côté, il est infiniment parfait en soi; de l'autre, il est infiniment juste, puisque la justice entre dans la perfection infinie. Il se doit donc à lui-même tout ce qu'il fait, et il ne lui est permis de rien relâcher de ses droits. Telle est sa grandeur, qu'il ne peut agir que pour lui seul. Il se nomme lui-même *le Dieu jaloux*. La jalousie, qui est déplacée et ridicule dans l'homme, est la justice suprême en Dieu. Il dit, comme il le doit: « Je ne don« nerai point ma gloire à un autre. » Il se doit tout,

il se rend tout. Tout vient de lui, il faut que tout retourne à lui ; autrement l'ordre seroit violé. L'auteur de l'écrit reconnoît que l'être infiniment parfait a tiré du néant les hommes ; il doit reconnoître que cet être les a créés pour lui. S'il agissoit sans aucune fin, il agiroit d'une façon aveugle, insensée, où sa sagesse n'auroit aucune part. S'il agissoit pour une fin moins haute que lui, il rabaisseroit son action au-dessous de celle de tout homme vertueux qui agit pour l'être suprême. Ce seroit le comble de l'absurdité. Concluons donc, sans craindre de nous tromper, que Dieu fait tout pour lui-même.

II. Cet être suprême, que nous nommons Dieu, ne peut avoir créé les êtres intelligents pour lui qu'en voulant que ces êtres emploient leur intelligence à le connoître et à l'admirer, et leur volonté à l'aimer et à lui obéir. L'ordre ou la justice demande que notre intelligence soit réglée, et que notre amour soit juste. Il faut donc que Dieu, ordre et justice suprême, veuille que nous estimions sa perfection infinie plus que notre perfection, et que nous aimions cette bonté infinie plus que la bonté finie qu'il met en nous. Voilà le véritable et pur amour de la justice. Nous ne sommes que des biens bornés, participés et dépendants ; au lieu que le premier être est le bien, unique source de tous les autres, le bien sans bornes, le bien indé-

pendant. Notre amour pour ce bien doit être aussi en nous un amour, unique source de tout autre amour, un amour sans bornes, un amour indépendant de tout autre amour. Au contraire, l'amour de nous-mêmes doit être un amour dérivé de cet amour primitif, un amour, ruisseau de cette source, un amour dépendant, un amour borné et proportionné à la petite parcelle de bien qui nous est échue en partage. Dieu est le tout, et nous ne sommes qu'un rien revêtu par emprunt d'une très petite parcelle de l'être. Nous sommes, non à nous, mais à celui qui nous a faits, et qui nous a donné tout jusqu'au *moi* : ce *moi* qui nous est si cher, et qui est d'ordinaire notre unique Dieu, n'est, pour ainsi dire, qu'un petit morceau qui veut être le tout. Il rapporte tout à soi, et en ce point il imite Dieu, et s'érige en fausse divinité. Il faut renverser l'idole. Il faut rabaisser le *moi* pour le réduire à sa petite place. Il ne doit occuper qu'un petit coin de l'univers, à proportion du peu de perfection et d'être qu'il possede.

Il viendra en son rang pour être estimé et aimé selon son vrai mérite. Voilà l'amour de la justice, voilà l'ordre. Il faut que Dieu soit mis en la place que le *moi* n'avoit point de honte d'usurper. Voilà ce que Dieu se doit à lui-même, voilà ce qu'il est juste qu'il exige de sa créature capable de connoître et d'aimer.

Il faut qu'en la créant, il se propose, pour fin de son ouvrage, de se faire connoître comme vérité infinie, et de se faire aimer comme bonté universelle; en sorte qu'on connoisse en lui toute participation de sa vérité, et qu'on aime en lui toute participation de sa bonté sans bornes. Dès qu'on aura posé ce fondement, tout l'édifice s'élevera comme de lui-même. Dès que vous supposerez que Dieu seul doit avoir d'abord tout notre amour, et qu'ensuite cet amour ne se répand sur le *moi* que comme sur les autres biens bornés, à proportion de ses bornes, la religion se trouvera toute développée dans notre cœur. Il n'y a qu'à laisser l'homme à son propre cœur, s'il est vrai qu'il ne s'aime que de l'amour de Dieu, et que l'amour-propre n'est plus écouté.

III. En ce cas il ne reste plus aucune question sur le culte divin. Il n'y a point d'autre culte que l'amour, dit saint Augustin, *nec colitur nisi amando.* C'est le regne de Dieu au-dedans de nous; c'est l'adoration en esprit et en vérité; c'est l'unique fin pour laquelle Dieu nous a faits. Il ne nous a donné de l'amour qu'afin que nous l'aimions. Il faut rétablir l'ordre, en renversant le désordre qui a prévalu. Il faut mettre Dieu, qui est le tout, en la place que le *moi* occupoit, comme s'il eût été le tout, le centre et la source universelle. Il faut réduire ce *moi* dans son petit coin,

comme une foible parcelle du bien emprunté. En même temps il faut rendre à Dieu la place du tout, et avoir honte de l'avoir laissé si long-temps comme un être particulier, avec lequel on veut faire des conditions presque d'égal à égal, pour s'unir à lui, ou pour ne s'y unir pas; pour y chercher son avantage, ou pour se tourner de quelque autre côté. En un mot, il faut mettre Dieu en la place suprême que le *moi* usurpoit sans pudeur, et laisser au *moi* cette petite place où l'on avoit rabaissé et rétréci Dieu. Faites que les hommes pensent de la sorte, tous les doutes sont dissipés, toutes les révoltes du cœur humain sont appaisées, tous les prétextes d'impiété et d'irreligion s'évanouissent. Je ne raisonne point, je ne demande rien à l'homme, je l'abandonne à son amour; qu'il aime de tout son cœur ce qui est infiniment aimable, et qu'il fasse ce qu'il lui plaira; ce qui lui plaira ne pourra être que la plus pure religion. Voilà le culte parfait : *nec colitur nisi amando.* Il ne fera qu'aimer et obéir. « La nation des justes, dit l'écriture, n'est « qu'obéissance et amour. »

IV. Cet amour, dira-t-on, est un culte intérieur. Mais le culte extérieur où le trouvera-t-on? Pourquoi supposer que Dieu le demande? Mais ne voit-on pas que le culte extérieur suit nécessairement le culte intérieur de l'amour? Donnez-moi une société d'hom-

mes qui se regardent comme n'étant tous ensemble sur la terre qu'une seule famille dont le pere est au ciel; donnez-moi des hommes qui ne vivent que du seul amour de ce Pere céleste, qui n'aiment ni le prochain ni eux-mêmes que pour l'amour de lui, et qui ne soient qu'un cœur et une ame. Dans cette divine société, n'est-il pas vrai que la bouche parlera sans cesse de l'abondance du cœur? Ils admireront le très haut, ils aimeront le très bon; ils chanteront ses louanges, ils le béniront pour tous ses bienfaits. Ils ne se borneront pas à l'aimer, ils l'annonceront à tous les peuples de l'univers; ils voudront redresser leurs freres, dès qu'ils les verront tentés, par l'orgueil ou par les passions grossieres, d'abandonner le bien-aimé. Ils gémiront de voir le moindre refroidissement de l'amour. Ils passeront au-delà des mers, jusqu'au bout de la terre, pour faire connoître et aimer le Pere commun aux peuples égarés qui ont oublié sa grandeur. Qu'appellez-vous un culte extérieur, si celui-là n'en est pas un? Dieu seroit alors toutes choses en tous; il seroit le roi, le pere, l'ami universel; il seroit la loi vivante des cœurs. On ne parleroit que de lui et pour lui; il seroit consulté, cru et obéi. Hélas! si un roi mortel ou un vil pere de famille s'attire par sa sagesse l'estime et la confiance de tous ses enfants, on ne voit à toute heure que les honneurs qui lui sont rendus;

il ne faut point demander où est son culte, ni si on lui en doit un. Tout ce qu'on fait pour l'honorer, pour lui obéir et pour reconnoître ses graces, est un culte continuel qui saute aux yeux. Que seroit-ce donc, si les hommes étoient possédés de l'amour de Dieu? Leur société seroit un culte solemnel, comme celui qu'on nous dépeint des bienheureux dans le ciel.

V. Il faudroit, dira-t-on, prouver qu'outre l'amour et les vertus qui en sont inséparables, l'homme doit à Dieu des cérémonies réglées et publiques; mais ces cérémonies ne sont point l'essentiel de la religion, qui consiste dans l'amour et dans les vertus. Ces cérémonies sont instituées, non comme étant l'effet essentiel de la religion, mais seulement pour être les signes qui servent à la montrer, à la nourrir en soi-même, et à la communiquer aux autres. Ces cérémonies sont à l'égard de Dieu, ce que les marques de respect sont pour un pere, que ses enfants saluent, embrassent, et servent avec empressement; ou pour un roi qu'on harangue, qu'on met sur un trône, qu'on environne d'une certaine pompe, pour frapper l'imagination des peuples, et devant qui on se prosterne. N'est-il pas évident que les hommes attachés aux sens, et dont la raison est foible, ont encore plus de besoin d'un spectacle pour imprimer en eux le

respect d'une majesté invisible et contraire à toutes leurs passions, que pour leur faire respecter une majesté visible qui éblouit leurs foibles yeux, et qui flatte leurs passions grossieres ? On sent la nécessité du spectacle d'une cour pour un roi, et on ne veut pas reconnoître la nécessité infiniment plus grande d'une pompe pour le culte divin. C'est ne connoître pas le besoin des hommes, et s'arrêter à l'accessoire après avoir admis le principal.

VI. Aussi voyons-nous que tous les peuples qui ont adoré quelque divinité, ont fixé leur culte à quelques démonstrations extérieures, qu'on nomme des cérémonies. Dès que l'intérieur y est, il faut que l'extérieur l'exprime et le communique dans toute la société. Le genre humain jusqu'à Moïse faisoit des offrandes et des sacrifices. Moïse en a institué dans l'église Judaïque. La chrétienne en a reçu de Jésus-Christ. Qu'on tue des animaux, qu'on brûle de l'encens, ou qu'on offre les fruits de la terre, qu'importe, pourvu que les hommes aient des signes par lesquels ils marquent leur amour pour Dieu ? Tous les biens de la nature sont ses dons. On lui rend ce qu'on en a reçu, pour confesser qu'on le tient de lui. Par ces signes on se rappelle la majesté de Dieu et ses bienfaits ; on s'excite mutuellement à le prier, à le louer, à espérer en lui, on cherche une certaine uniformité

de signes, qui représente l'union des cœurs, et qui empêche le désordre dans le culte commun. Quand Dieu n'a point réglé ces cérémonies par des loix écrites, les hommes ont suivi la tradition dès l'origine du genre humain. Quand Dieu a réglé ces cérémonies par des loix écrites, les hommes ont dû les observer inviolablement. Les protestants mêmes qui ont tant critiqué nos cérémonies, n'ont pu s'empêcher d'en retenir beaucoup, tant il est vrai que les hommes en ont besoin. Il faut des cérémonies, non qui amusent, et où l'on prenne le change, mais qui aident à nous recueillir, et à rappeller le souvenir des graces de Dieu. Voilà le vrai culte de Dieu. Quiconque le concevroit autrement, le connoîtroit fort mal.

VII. On n'a qu'à comparer maintenant ces deux divers plans. Dans l'un, chacun reconnoissant le vrai Dieu, l'honoreroit intérieurement à sa mode, sans en donner aucun signe au reste des hommes : dans l'autre, on a un culte commun, par lequel chacun se recueille, nourrit son amour, édifie ses freres, annonce Dieu aux hommes qui l'ignorent ou qui l'oublient. Que ce spectacle est aimable et touchant! N'est-il pas clair que le second plan est mille fois plus digne de l'être infiniment parfait et plus accommodé au besoin des hommes que le premier? Quiconque sera bien résolu à préférer Dieu à soi, et à porter le

joug du Seigneur, n'hésitera jamais entre ces deux plans.

VIII. On objecte que Dieu est infiniment au-dessus de l'homme, qu'il n'y a aucune proportion entre eux, que Dieu n'a pas besoin de notre culte; qu'enfin ce culte d'une volonté bornée est indigne de l'être infini en perfection. Il est vrai que Dieu n'a aucun besoin de notre culte, sans lequel il est heureux, parfait, et se suffisant à lui-même: mais il peut vouloir ce culte, lequel, quoiqu'imparfait, n'est pas indigne de lui; et ce ne peut être que pour ce culte qu'il nous a créés. Quand il s'agit de savoir ce qui convient, ou ce qui ne convient pas à l'être infini, il ne faut pas le vouloir pénétrer par notre foible et courte raison. Le fini ne sauroit comprendre l'infini. C'est de l'infini même qu'il faut apprendre ce qu'il peut vouloir, ou ne vouloir pas. Or le fait évident décide: d'un côté nous ne pouvons pas douter que l'être infini ne nous ait créés: de l'autre, nous voyons clairement qu'il ne peut point avoir eu, en nous créant, une fin plus noble et plus haute que celle de se faire connoître et aimer par nous. Il est inutile de dire que cette connoissance et cet amour borné sont une fin disproportionnée à la perfection infinie de Dieu. Quelque imparfaite que soit cette fin, elle est néanmoins sans doute la plus parfaite que Dieu ait pu se proposer en

nous créant. Pour lever toute la difficulté, il faut distinguer ce que la créature peut faire d'avec la complaisance que Dieu en tire. L'action de la créature qui connoît et qui aime Dieu, est toujours nécessairement imparfaite, comme la créature même qui la produit. Elle est toujours infiniment au-dessous de Dieu ; mais cette action de connoître et d'aimer Dieu, est la plus noble et la plus parfaite opération que Dieu puisse tirer de sa créature, et qu'il puisse se proposer comme la fin de son ouvrage. Si Dieu ne pouvoit tirer du néant aucune créature, qu'à condition d'en tirer quelque opération aussi parfaite que la divinité, il ne pourroit jamais tirer du néant aucune créature ; car il n'y en a aucune qui puisse produire aucune opération aussi parfaite que Dieu.

Le fait est néanmoins indubitable ; savoir que Dieu a tiré du néant des créatures : il faut donc évidemment qu'il se soit borné à tirer de ses créatures l'opération la plus noble et la plus parfaite que leur nature bornée et imparfaite peut produire. Or cette opération la plus parfaite du genre humain est la connoissance et l'amour de Dieu. Ce que Dieu tire de l'homme ne peut être qu'imparfait comme l'homme même, mais Dieu en tire ce que l'homme peut produire de plus parfait ; et il suffit pour l'accomplissement de l'ordre, que Dieu tire de sa créature ce qu'il en peut

tirer de meilleur dans les bornes où il la fixe. Alors il est content de son ouvrage. Sa puissance a fait ce que sa sagesse demande. Il se complaît dans sa créature, et c'est cette complaisance qui est sa véritable fin. Or cette complaisance n'est pas distinguée de lui ; ainsi, à proprement parler, il est lui-même sa fin. L'action finie de la créature n'est que le sujet de sa complaisance ; c'est sa sagesse en laquelle il se complaît ; et cette complaisance est infiniment parfaite comme lui, puisqu'elle est infiniment juste et sage.

IX. Nous ne saurions douter que les hommes ne connoissent Dieu, et que plusieurs d'entre eux ne l'aiment, ou du moins ne desirent de l'aimer. Il est donc plus clair que le jour que Dieu a voulu se faire connoître et se faire aimer : car si Dieu n'avoit pas voulu nous communiquer sa connoissance et son amour, nous ne pourrions jamais ni le connoître ni l'aimer. Je demande pourquoi est-ce que Dieu nous a donné cette capacité de le connoître et de l'aimer ? Il est manifeste que c'est le plus précieux de tous ses dons. Nous l'a-t-il accordé d'une maniere aveugle et sans raison, par pur hasard, sans vouloir que nous en fissions aucun usage ? Il nous a donné des yeux corporels pour voir la lumiere du jour. Croirons-nous qu'il nous a donné les yeux de l'esprit, qui sont capables de connoître son éternelle vérité, sans vou-

soir qu'elle soit connue de nous? J'avoue que nous ne pouvons ni connoître, ni aimer infiniment l'infinie perfection. Notre plus haute connoissance demeurera toujours infiniment imparfaite, en comparaison de l'être infiniment parfait. En un mot, quoique nous connoissions Dieu, nous ne pouvons jamais le comprendre; mais nous le connoissons tellement, que nous disons tout ce qu'il n'est point, et que nous lui attribuons les perfections qui lui conviennent, sans aucune crainte de nous tromper. Il n'y a aucun autre être dans la nature que nous confondions avec Dieu; et nous savons le représenter avec son caractere d'infini, qui est unique et incommunicable. Il faut que nous le connoissions bien distinctement, puisque la clarté de son idée nous force à le préférer à nous-mêmes. Une idée qui va jusqu'à détrôner le *moi*, doit être bien puissante sur l'homme aveuglé et idolâtre de lui-même. Jamais idée ne fut si combattue; jamais idée ne fut si victorieuse. Jugeons de sa force par l'aveu qu'elle arrache de nous contre nous-mêmes. Rien n'est si étonnant que l'idée de Dieu, que je porte au fond de moi-même; c'est l'infini contenu dans le fini. Ce que j'ai au-dedans de moi me surpasse sans mesure. Je ne comprends pas comment je puis l'avoir dans mon esprit; je l'y ai néanmoins. Il est inutile d'examiner comment je puis l'a-

voir, puisque je l'ai. Le fait est clair et décisif. Cette idée ineffaçable et incompréhensible de l'être divin, est ce qui me fait ressembler à lui, malgré mon imperfection et ma bassesse. Comme il se connoît et s'aime infiniment, je le connois et l'aime selon ma mesure. Je ne puis connoître l'infini que par une connoissance finie; et je ne puis l'aimer que d'un amour fini comme moi; mais je le connois néanmoins comme étant infini, et je l'aime du plus grand amour dont il m'a rendu capable. Je voudrois ne pouvoir mettre aucune borne à mon amour pour une perfection qui n'est point bornée. Il est vrai, encore une fois, que cette connoissance et cet amour n'ont point une perfection égale à leur objet; mais l'homme, qui connoît et qui aime Dieu selon toute sa mesure de connoissance et d'amour, est incomparablement plus digne de cet être parfait, que l'homme qui seroit comme sans Dieu en ce monde, ne songeant ni à le connoître, ni à l'aimer. Voilà deux divers plans de l'ouvrage de Dieu. L'un est aussi digne de sa sagesse et de sa bonté, qu'on le peut concevoir. L'autre n'en est nullement digne, et n'a aucune fin raisonnable: il est facile de conclure quel est celui que Dieu a suivi.

X. L'homme, en se rabaissant, ne cherche que l'indépendance; c'est une humilité trompeuse et hy-

pocrite. On veut s'exagérer à soi-même sa bassesse, son néant, et la disproportion infinie qui est entre Dieu et soi, pour secouer le joug de Dieu, et pour devenir une espece de petite divinité à sa mode, en contentant toutes ses passions déréglées, et se faisant le centre de tout ce qui est autour de soi. On est ravi de mettre Dieu dans une supériorité et une disproportion infinie, où il ne daigne, ni nous observer, ni nous rapporter à sa gloire, ni s'intéresser à nous, ni nous redresser, ni nous perfectionner, ni nous récompenser, ni nous punir. Mais ne voit-on pas que la distance infinie qui est entre Dieu et nous ne l'empêche point d'être sans cesse tout auprès et au-dedans de nous, et que c'est même cette perfection, infiniment supérieure à la nôtre, qui le met en état de faire toutes choses en nous, et d'être plus près de nous que nous-mêmes. Comment veut-on que celui qui fait que nos yeux voient, que nos oreilles entendent, que notre esprit connoît, et que notre volonté aime, ne soit pas attentif à tout ce qu'il opere au-dedans de nous? Comment peut-il ne s'intéresser pas à ce qu'il prend soin d'y faire à tout moment? Cette attention ne coûte rien à une intelligence et à une bonté infinie. En elle tout est action, et tout est repos. Nous voudrions imaginer un Dieu si éloigné de nous, si hautain, et si indifférent dans sa hauteur, qu'il ne

daigne pas veiller sur les hommes, et que chacun, sans être gêné par ses regards, puisse vivre, sans regle, au gré de son orgueil et de ses passions. En faisant semblant d'élever Dieu de la sorte, on le dégrade: car on en fait un Dieu indolent sur le bien et sur le mal, sur le vice et sur la vertu de ses créatures, sur l'ordre et sur le désordre du monde qu'il a formé. En faisant semblant de s'abaisser soi-même, on s'érige en divinité, on renverse toute subordination, on se donne toute licence, on se promet toute impunité, on veut se mettre au-dessus de sa raison même.

Encore une fois, comparez ces deux plans, dont l'un nous présente un Dieu sage, bon, vigilant, qui arrange, qui corrige, qui récompense, qui veut être connu, aimé, obéi; et dont l'autre nous présente un Dieu insensible à notre conduite; qui n'est touché ni de la vertu, ni du vice, ni de la raison suivie, ni de la raison violée par ses créatures; qui abandonne l'homme au gré de son orgueil insensé et de tous ses desirs brutaux; qui le néglige après l'avoir fait, et qui ne se soucie d'en être ni connu, ni aimé, quoiqu'il lui ait donné de quoi le connoître et de quoi l'aimer: comparez ces deux plans, et je vous défie de ne préférer pas le premier au second.

CHAPITRE II.

L'ame de l'homme est immortelle.

Cette question ne sera point difficile à éclaircir, dès qu'on voudra la réduire à ses bornes, et la séparer de ce qui va plus loin.

I. Il est vrai que l'ame de l'homme n'est point un être constant par soi-même, et qui ait une existence nécessaire : il n'y a qu'un être qui ait l'existence par soi, qui ne puisse jamais la perdre, et qui la donne, comme il lui plaît, à tous les autres. Dieu n'auroit besoin d'aucune action pour anéantir l'ame de l'homme. Il n'auroit qu'à laisser cesser un moment l'action par laquelle il continue sa création en chaque moment, pour la replonger dans l'abîme du néant d'où il l'a tirée, comme un homme n'a besoin que de lâcher la main pour laisser tomber une pierre qu'il tient en l'air : elle tombe d'abord par son propre poids. La question qu'on peut faire raisonnablement ne consiste donc nullement à savoir si l'ame de l'homme peut être anéantie, en cas que Dieu le veuille ; il est manifeste qu'elle peut l'être, et il ne s'agit que de la volonté de Dieu à cet égard.

II. Il s'agit de savoir si l'ame a en soi des causes

naturelles de destruction, qui fassent finir son existence après un certain temps; et si on peut démontrer philosophiquement que l'ame n'a point en soi de telles causes. En voici la preuve négative. Dès qu'on a supposé la distinction très réelle du corps et de l'ame, on est tout étonné de leur union; et ce n'est que par la seule puissance de Dieu qu'on peut concevoir comment il a pu unir et faire opérer de concert ces deux natures si dissemblables. Les corps ne pensent point; les ames ne sont ni divisibles, ni étendues, ni figurées, ni revêtues des propriétés corporelles. Demandez à toute personne sensée si la pensée qui est en elle est ronde ou quarrée, blanche ou jaune, chaude ou froide, divisible en six ou en douze morceaux : cette personne, au lieu de vous répondre sérieusement, se mettra à rire. Demandez-lui si les atômes dont son corps est composé sont sages ou fous, s'ils se connoissent, s'ils sont vertueux, s'ils ont de l'amitié les uns pour les autres, si les atômes ronds ont plus d'esprit et de vertu que les atômes quarrés: cette personne rira encore, et ne pourra pas croire que vous lui parliez sérieusement. Allez plus loin: supposez des atômes de la figure qu'il lui plaira; dites-lui qu'elle les subtilise tant qu'elle voudra, et demandez-lui s'il viendra enfin un moment où les atômes, après avoir été sans aucune connoissance, commen-

ceront tout-à-coup à se connoître, à connoître tout ce qui les environne, et à dire en eux-mêmes: Je crois ceci, mais je ne crois pas cela; j'aime un tel objet, et je hais l'autre. Cette personne trouvera que vous lui faites des questions puériles; elle en rira comme des métamorphoses ou des contes les plus extravagants. Le ridicule de ces questions montre parfaitement qu'il n'entre aucune des propriétés du corps dans l'idée que nous avons d'un esprit, et qu'il n'entre aucune des propriétés de l'esprit ou être pensant dans l'idée que nous avons du corps ou être étendu. La distinction réelle et l'entiere dissemblance de nature de ces deux êtres étant ainsi établies, on ne doit nullement s'étonner que leur union, qui ne consiste que dans une espece de concert ou de rapport mutuel entre les pensées de l'un et les mouvements de l'autre, puisse cesser sans qu'aucun de ces deux êtres cesse d'exister: il faut au contraire s'étonner comment deux êtres de nature si dissemblable peuvent demeurer quelque temps dans ce concert d'opérations. A quel propos concluroit-on, que l'un de ces deux êtres seroit anéanti, dès que leur union, qui leur est si peu naturelle, viendroit à cesser? Représentons-nous deux corps absolument de même nature; séparez-les, vous ne détruisez ni l'un ni l'autre. Bien plus, l'existence de l'un ne peut jamais prouver l'existence de l'autre;

et l'anéantissement de l'autre ne peut jamais prouver l'anéantissement du premier. Quoiqu'on les suppose semblables en tout, leur distinction réelle suffit pour démontrer qu'ils ne sont jamais l'un à l'autre une cause d'existence ou d'anéantissement: par la raison que l'un n'est pas l'autre, il peut exister ou être anéanti sans cet autre corps. Leur distinction fait leur indépendance mutuelle. Que si l'on doit raisonner ainsi de deux corps qu'on sépare, et qui sont entièrement de même nature, à combien plus forte raison doit-on raisonner de même d'un esprit et d'un corps, dont l'union n'a rien de naturel, tant leurs natures sont dissemblables en tout! D'un côté, la cessation d'une union si accidentelle à ces deux natures ne peut être ni à l'une ni à l'autre une cause d'anéantissement; de l'autre, l'anéantissement même de l'un de ces deux êtres ne seroit en aucune façon une raison ou cause d'anéantissement pour l'autre. Un être qui n'est nullement la cause de l'existence de l'autre ne peut être la cause de son anéantissement. Il est donc clair comme le jour que la désunion du corps et de l'ame ne peut opérer l'anéantissement ni de l'ame ni du corps, et que l'anéantissement même du corps n'opéreroit rien pour faire cesser l'existence de l'ame.

III. L'union du corps et de l'ame ne consistant

que dans un concert ou rapport mutuel entre les pensées de l'une et les mouvements de l'autre, il est facile de voir ce que la cessation de ce concert doit opérer. Ce concert n'est point naturel à ces deux êtres si dissemblables et si indépendants l'un de l'autre. Il n'y a même que Dieu qui ait pu, par une volonté purement arbitraire et toute-puissante, assujettir deux êtres si divers en nature et en opérations à ce concert pour opérer ensemble. Faites cesser la volonté purement arbitraire et toute-puissante de Dieu; ce concert, pour ainsi dire, si forcé, cesse aussitôt, comme une pierre tombe par son propre poids dès qu'une main ne la tient plus en l'air: chacune de ces deux parties rentre dans son indépendance naturelle d'opération à l'égard de l'autre. Il doit arriver delà que l'ame, loin d'être anéantie par cette désunion qui ne fait que la remettre dans son état naturel, est alors libre de penser indépendamment de tous les mouvements des corps, de même que je suis libre de marcher tout seul, comme il me plaît, dès qu'on m'a détaché d'un autre homme avec lequel une puissance supérieure me tenoit enchaîné. La fin de cette union n'est qu'un dégagement et qu'une liberté, comme l'union n'est qu'une gêne et qu'un pur assujettissement; alors l'ame doit penser indépendamment de tous les mouvements des corps,

comme on suppose, dans la religion chrétienne, que les anges, qui n'ont jamais été unis à des corps, pensent dans le ciel. Pourquoi donc craindroit-on l'anéantissement de l'ame dans cette désunion, qui ne peut opérer que l'entiere liberté de ses pensées?

IV. De son côté le corps n'est point anéanti; il n'y a pas le moindre atôme qui périsse. Il n'arrive, dans ce qu'on appelle la mort, qu'un simple dérangement d'organes; les corpuscules les plus subtils s'exhalent; la machine se dissout et se déconcerte. Mais en quelque endroit que la corruption ou le hasard en écarte les débris, aucune parcelle ne cesse jamais d'exister; et tous les philosophes sont d'accord pour supposer qu'il n'arrive jamais dans l'univers l'anéantissement du plus vil et du plus imperceptible atôme. A quel propos craindroit-on l'anéantissement de cette autre substance très noble et très pensante que nous appellons l'ame? Comment pourroit-on s'imaginer que le corps, qui ne s'anéantit nullement, anéantisse l'ame qui est plus noble que lui, qui lui est étrangere, et qui en est absolument indépendante? La désunion de ces deux êtres ne peut pas plus opérer l'anéantissement de l'un que de l'autre. On suppose sans peine que nul atôme du corps n'est anéanti dans le moment de cette désunion des deux parties: pourquoi donc cherche-t-on avec tant d'empressement des pré-

textes pour croire que l'ame, qui est incomparablement plus parfaite, est anéantie? Il est vrai qu'en tout temps Dieu est tout-puissant pour l'anéantir, s'il le veut; mais il n'y a aucune raison de croire qu'il le veuille faire dans le temps de la désunion du corps, plutôt que dans le temps de l'union. Ce qu'on appelle la mort n'étant qu'un simple dérangement des corpuscules qui composent les organes, on ne peut pas dire que ce dérangement arrive dans l'ame comme dans le corps. L'ame, étant un être pensant, n'a aucune des propriétés corporelles: elle n'a ni parties, ni figure, ni situation des parties entre elles, ni mouvement ou changement de situation. Ainsi nul dérangement ne peut lui arriver. L'ame, qui est le moi pensant et voulant, est un être simple, un en soi, et indivisible. Il n'y a jamais dans un même homme deux moi, ni deux moitiés du même moi. Les objets arrivent à l'ame par divers organes, qui font les différentes sensations : mais tous ces divers canaux aboutissent à un centre unique, où tout se réunit. C'est le moi qui est tellement un, que c'est par lui seul que chaque homme a une véritable unité, et n'est pas plusieurs hommes. On ne peut point dire de ce moi qui pense et qui veut, qu'il a diverses parties jointes ensemble, comme le corps est composé de membres liés entre eux. Cette ame n'a ni figure, ni situation, ni

mouvement local, ni couleur, ni chaleur, ni dureté, ni aucune autre qualité sensible. On ne la voit point, on ne l'entend point, on ne la touche point; on conçoit seulement qu'elle pense et veut, comme la nature du corps est d'être étendu, divisible et figuré. Dès qu'on suppose la réelle distinction du corps et de l'ame, il faut conclure, sans hésiter, que l'ame n'a ni composition, ni divisibilité, ni figure, ni situation de parties, ni par conséquent arrangement d'organes. Pour le corps qui a des organes, il peut perdre cet arrangement de parties, changer de figure, et être déconcerté : mais pour l'ame, elle ne sauroit jamais perdre cet arrangement qu'elle n'a pas, et qui ne convient point à sa nature.

V. On pourroit dire que l'ame n'étant créée que pour être unie avec le corps, elle est tellement bornée à cette société, que son existence empruntée cesse dès que sa société avec le corps finit. Mais c'est parler sans preuve, et en l'air, que de supposer que l'ame n'est créée qu'avec une existence entièrement bornée au temps de sa société avec le corps. Où prend-on cette pensée bizarre, et de quel droit la suppose-t-on au lieu de la prouver? Le corps est sans doute moins parfait que l'ame, puisqu'il est plus parfait de penser que de ne penser pas; nous voyons néanmoins que l'existence du corps n'est point bornée à la durée de sa société avec l'ame : après que la mort a rompu cette

société, le corps existe encore jusques dans les moindres parcelles. On voit seulement deux choses. L'une est que le corps se divise et se dérange ; c'est ce qui ne peut arriver à l'ame, qui est simple, indivisible et sans arrangement : l'autre est que le corps ne se meut plus avec dépendance des pensées de l'ame. Ne faut-il pas conclure que tout de même, à plus forte raison, l'ame continue à exister de son côté, et qu'elle commence alors à penser indépendamment des opérations du corps? L'opération suit l'être, comme tous les philosophes en conviennent. Ces deux natures sont indépendantes l'une de l'autre, tant en nature qu'en opération. Comme le corps n'a pas besoin des pensées de l'ame pour être mu, l'ame n'a aucun besoin des mouvements du corps pour penser. Ce n'étoit que par accident que ces deux êtres si dissemblables et si indépendants étoient assujettis à opérer de concert : la fin de leur société passagere les laisse opérer librement chacun selon sa nature, qui n'a aucun rapport à celle de l'autre.

VI. Enfin il ne s'agit que de savoir si Dieu, qui est le maître d'anéantir l'ame de l'homme, ou de continuer sans fin son existence, a voulu cet anéantissement ou cette conservation. Il n'y a nulle apparence de croire qu'il veuille anéantir les ames, lui qui n'anéantit pas le moindre atôme dans tout l'univers; il

n'y a nulle apparence qu'il veuille anéantir l'ame dans le moment où il la sépare du corps, puisqu'elle est un être entièrement étranger à ce corps, et indépendant de lui. Cette séparation n'étant que la fin d'un assujettissement à un certain concert d'opérations avec le corps, il est manifeste que cette séparation est la délivrance de l'ame, et non la cause de son anéantissement. Il faut néanmoins avouer que nous devrions croire cet anéantissement si extraordinaire et si difficile à comprendre, supposé que Dieu lui-même nous l'apprît par sa parole. Ce qui dépend de sa volonté arbitraire ne peut nous être découvert que par lui. Ceux qui veulent croire la mortalité de l'ame contre toute vraisemblance doivent nous prouver que Dieu a parlé pour nous en assurer. Ce n'est nullement à nous à leur prouver que Dieu ne veut point faire cet anéantissement; il nous suffit de supposer que l'ame de l'homme, qui est le plus parfait des êtres que nous connoissons après Dieu, doit sans doute beaucoup moins perdre son existence que les autres vils êtres qui nous environnent: or l'anéantissement du moindre atôme est sans exemple dans tout l'univers depuis la création; donc il nous suffit de supposer que l'ame de l'homme est, comme le moindre atôme, hors de tout danger d'être anéantie. Voilà le préjugé le plus raisonnable, le plus constant,

le plus décisif. C'est à nos adversaires à venir nous en déposséder par des preuves claires et décisives. Or ils ne peuvent jamais le prouver que par une déclaration positive de Dieu même. Quand un homme doit très vraisemblablement avoir pensé en faveur de son ami intime ce qu'il pense en toute occasion en faveur des derniers d'entre les hommes qui lui sont les plus indifférents, chacun est en droit de croire qu'il pense de même pour cet intime ami, à moins qu'il ne déclare le contraire. De plus, sa volonté libre, et purement arbitraire, ne peut être connue que par lui seul. Quand je suis libre de sortir de ma chambre, ou d'y demeurer, il n'y a que moi qui puisse apprendre à mes domestiques la résolution libre que j'ai prise là-dessus pour l'un ou pour l'autre parti. Il est donc manifeste que nos adversaires devroient nous prouver par quelque déclaration de Dieu même, qu'il eût fait contre l'ame de l'homme une exception toute singuliere à sa loi générale de n'anéantir aucun être, et de conserver l'existence du moindre atôme. Qu'on se taise donc, ou qu'on nous montre une déclaration de Dieu pour cette exception de sa loi générale.

VII. Nous produisons le livre qui porte toutes les marques de divinité, puisque c'est lui qui nous a appris à connoître et à aimer souverainement le vrai

Dieu. C'est dans ce livre que Dieu parle si bien en Dieu, quand il dit, *je suis celui qui est.* Nul autre livre n'a peint Dieu d'une maniere digne de lui. Les dieux d'Homere sont l'opprobre et la dérision de la divinité. Le livre que nous avons en main, après avoir montré Dieu tel qu'il est, nous enseigne le seul culte digne de lui. Il ne s'agit point de l'appaiser par le sang des victimes; il faut l'aimer plus que soi; il faut ne s'aimer plus que pour lui, et que de son amour; il faut se renoncer pour lui, et préférer sa volonté à la nôtre; il faut que son amour opere en nous toutes les vertus, et n'y souffre aucun vice. C'est ce renversement total du cœur de l'homme que l'homme n'auroit jamais pu imaginer: il n'auroit jamais inventé une telle religion qui ne lui laisse pas même sa pensée et son vouloir, et qui le fait être tout à autrui. Lors même qu'on lui propose cette religion avec la plus suprême autorité, son esprit ne peut la concevoir, sa volonté se révolte, et tout son fond est irrité. Il ne faut pas s'en étonner, puisqu'il s'agit de démonter tout l'homme, de dégrader le moi, de briser cette idole, de former un homme nouveau, et de mettre Dieu en la place du moi, pour en faire la source et le centre de tout notre amour. Toutes les fois que l'homme inventera une religion, il la fera bien différente; l'amour propre la dictera; il la fera

toute pour lui : et celle-ci ne lui laisse rien. Celle-ci est néanmoins si juste, que ce qui nous souleve le plus contre elle est précisément ce qui doit le plus nous convaincre de sa vérité. Dieu tout, à qui tout est dû; et la créature rien, à qui rien ne doit demeurer qu'en Dieu, et pour Dieu. Toute religion qui ne va pas jusques là est indigne de Dieu, ne redresse point l'homme, et porte un caractere de fausseté tout manifeste. Il n'y a sur la terre qu'un seul livre original qui fasse consister la religion à aimer Dieu plus que soi, et à se renoncer pour lui : les autres qui répetent cette grande vérité l'ont tirée de celui-ci. Toute vérité nous est enseignée dans cette vérité fondamentale. Le livre qui a fait connoître ainsi au monde le tout de Dieu, le rien de l'homme, avec le culte de l'amour, ne peut être que divin. Ou il n'y a aucune religion, ou celle-là est la seule véritable. De plus, ce livre si divin par sa doctrine est plein de prophéties dont l'accomplissement saute aux yeux du monde entier, comme la réprobation du peuple juif, et la vocation des peuples idolâtres au culte du vrai Dieu par le Messie. D'ailleurs, ce livre est autorisé par des miracles innombrables, faits au grand jour, en divers siecles, à la vue des plus grands ennemis de la religion. Enfin, ce livre a fait tout ce qu'il dit; il a changé la face du monde; il a peuplé les dé-

serts de solitaires qui ont été des anges dans des corps mortels ; il a fait fleurir jusques dans le monde le plus impie et le plus corrompu les vertus les plus pénibles et les plus aimables ; il a persuadé à l'homme idolâtre de soi de se compter pour rien, et d'aimer seulement un être invisible. Un tel livre doit être lu, comme s'il étoit descendu du ciel sur la terre. C'est ce livre où Dieu nous déclare une vérité qui est déja si vraisemblable par elle-même. Le même Dieu tout bon et tout puissant, qui pourroit seul nous ôter la vie éternelle, nous la promet; c'est par l'attente de cette vie sans fin qu'il a appris à tant de martyrs à mépriser la vie courte, fragile et misérable de leurs corps.

VIII. N'est-il pas naturel que Dieu, qui éprouve dans cette courte vie chaque homme pour le vice et pour la vertu, et qui laisse souvent les impies achever leur cours dans la prospérité, pendant que les justes vivent et meurent dans le mépris et dans la douleur, réserve à une autre vie le châtiment des uns et la récompense des autres? C'est ce que le livre divin nous enseigne. Merveilleuse et consolante conformité entre les oracles de l'écriture et la vérité que nous portons empreinte au fond de nous-mêmes! Tout est d'accord, la philosophie, l'autorité suprême des promesses, le sentiment intime de la vérité dans nos cœurs.

D'où vient donc que les hommes sont si indociles et si incrédules sur l'heureuse nouvelle de leur immortalité? Les impies leur disent qu'ils sont sans espérance, et qu'ils vont être abîmés dans peu de jours à jamais dans le gouffre du néant: ils s'en réjouissent; ils triomphent de leur prochaine extinction, eux qui s'aiment si éperdument : ils sont charmés de cette doctrine pleine d'horreur. Ils ont un goût de désespoir. D'autres leur disent qu'ils ont une ressource de vie éternelle, et ils s'irritent contre cette ressource; elle les aigrit; ils craignent d'en être convaincus. Ils tournent toute leur subtilité à chicaner contre ces preuves décisives. Ils aiment mieux périr en se livrant à leur orgueil insensé et à leurs passions brutales, que vivre éternellement, en se contraignant pour embrasser la vertu. Ô frénésie monstrueuse ! Ô amour propre extravagant, qui se tourne contre soi-même! Ô homme devenu ennemi de soi à force de s'aimer sans regle!

CHAPITRE III.

Du libre arbitre de l'homme.

Cette question sera bientôt décidée, si on veut l'examiner avec la même modération et aussi sobre-

ment qu'on examine toutes les questions les plus importantes dans l'usage de la vie humaine.

I. Il ne s'agit point d'examiner si Dieu n'auroit pas pu créer l'homme sans lui donner la liberté, et en le nécessitant à vouloir toujours le bien, comme on suppose dans le christianisme que les bienheureux dans le ciel sont sans cesse nécessités à aimer Dieu. Qui est-ce qui peut douter que Dieu n'ait été le maître absolu de créer d'abord les hommes dans cet état, et de les y fixer à jamais?

II. J'avoue qu'on ne peut point démontrer par la nature de notre ame, ni par les regles de l'ordre suprême, que Dieu n'ait point mis tout le genre humain dans cet état d'une heureuse et sainte nécessité. Il faut convenir qu'il n'y a qu'une volonté entièrement libre et arbitraire en Dieu qui ait décidé pour faire l'homme libre, c'est-à-dire, exempt de toute nécessité, sans le fixer dans une heureuse nécessité de vouloir toujours le bien.

III. Ce qui décide est la conviction intime où nous sommes sans cesse de notre liberté. Notre raison ne consiste que dans nos idées claires. Nous ne pouvons que les consulter attentivement, pour conclure qu'une proposition est vraie ou fausse. Il ne dépend pas de nous de croire que le oui est le non, qu'un cercle est un triangle, qu'une vallée est une mon-

tagne, que la nuit est le jour. D'où vient qu'il nous est absolument impossible de confondre ces choses? C'est que l'exercice de la raison se réduit à consulter nos idées, et que l'idée d'un cercle est absolument différente de celle d'un triangle; que celle d'une vallée exclut celle d'une montagne; et que celle du jour est opposée à celle de la nuit. Raisonnez tant qu'il vous plaira, je vous défie de former aucun doute sérieux contre aucune de vos idées claires. Vous ne jugez jamais d'aucune d'elles; mais c'est par elles que vous jugez, et elles sont la regle immuable de tous vos jugements. Vous ne vous trompez qu'en ne les consultant pas avec assez d'exactitude. Si vous n'affirmiez que ce qu'elles présentent, si vous ne niiez que ce qu'elles excluent avec clarté, vous ne tomberiez jamais dans la moindre erreur: vous suspendriez votre jugement, dès que l'idée que vous consulteriez ne vous paroîtroit pas assez claire; et vous ne vous rendriez jamais qu'à une clarté invincible. Encore une fois, tout l'exercice de la raison se réduit à cette consultation d'idées. Ceux qui rejettent spéculativement cette regle ne s'entendent pas eux-mêmes, et suivent sans cesse, par nécessité, dans la pratique, ce qu'ils rejettent dans la spéculation. Le principe fondamental de toute raison étant posé, je soutiens que notre libre arbitre est une de ces vérités

dont tout homme qui n'extravague pas a une idée si claire, que l'évidence en est invincible. On peut bien disputer du bout des levres, et par passion, contre cette vérité, dans une école, comme les pyrrhoniens ont disputé ridiculement sur la vérité de leur propre existence, pour douter de tout sans exception; mais on peut dire de ceux qui contestent le libre arbitre, ce qui a été dit des pyrrhoniens: C'est une secte, non de philosophes, mais de menteurs. Ils se vantent de douter, quoique le doute ne soit nullement en leur pouvoir. Tout homme sensé qui se consulte et qui s'écoute, porte au-dedans de soi une décision invincible en faveur de sa liberté. Cette idée nous représente qu'un homme n'est coupable que quand il fait ce qu'il peut s'empêcher de faire; c'est-à-dire, ce qu'il fait par le choix de sa volonté, sans y être déterminé inévitablement et invinciblement par quelque autre cause distinguée de sa volonté. Voilà, dit saint Augustin, une vérité pour l'éclaircissement de laquelle on n'a aucun besoin d'approfondir les raisonnements des livres. C'est ce que la nature crie; c'est ce qui est empreint au fond de nos cœurs par la libéralité de la nature; c'est ce qui est plus clair que le jour; c'est ce que tous les hommes connoissent depuis l'école où les enfants apprennent à lire jusqu'au trône du sage Salomon; c'est ce que

les bergers chantent sur les montagnes ; ce que les évêques enseignent dans les lieux sacrés, et ce que le genre humain annonce dans tout l'univers.

Le doute ne sauroit être plus sincere et plus sérieux sur la liberté que sur l'existence des corps qui nous environnent. Dans la dispute, l'imagination s'échauffe ; on s'impose à soi-même ; on se fait accroire qu'on doute, et on embrouille, à force de vains sophismes, les vérités les plus palpables: mais dans la pratique on suppose la liberté, comme on suppose qu'on a des bras, des jambes, un corps, et qu'on est environné d'autres corps contre lesquels il ne faut pas aller choquer le sien. Raisonnez tant qu'il vous plaira sur vos idées claires; il faut ou les suivre sans crainte de se tromper, ou être absolument pyrrhonien. Le doute universel est insoutenable, quand même nos idées claires devroient nous tromper. Il est inutile de délibérer pour savoir si nous les suivrons, ou si nous ne les suivrons pas. Leur évidence est invincible; elle entraîne notre jugement; et si elles nous trompent, nous sommes dans une nécessité invincible d'être trompés. En ce cas, nous ne nous trompons pas nous-mêmes; c'est une puissance supérieure à la nôtre qui nous trompe et qui nous dévoue à l'erreur. Que pouvons-nous faire, sinon suivre notre raison? Et si c'est elle-même qui nous trompe, qui est-ce qui nous

détrompera? Avons-nous au-dedans de nous un principe supérieur à notre raison même, par le secours duquel nous puissions nous défier d'elle et la redresser? Cette raison se réduit à nos idées que nous consultons et comparons ensemble. Pouvons-nous, par le secours de nos seules idées, mettre en doute nos idées mêmes? Avons-nous une seconde raison pour corriger en nous la premiere? Non sans doute. Nous pouvons bien suspendre notre conclusion, quand ces idées sont obscures, et quand leur obscurité nous laisse en suspens: mais quand elles sont claires comme cette vérité, *deux et deux font quatre,* le doute seroit non un usage de la raison, mais un délire. Si c'est se tromper que de suivre une raison qui, par son évidence, nous entraîne invinciblement, c'est l'être infiniment parfait qui nous trompe et qui a tort. Nous faisons notre devoir en nous laissant tromper; et nous aurions tort en résistant à cette évidence qui nous subjugueroit enfin malgré nos vaines résistances; et je soutiens, avec saint Augustin, que la vérité du libre arbitre et son exercice journalier est d'une évidence si intime et si invincible, que nul homme, qui ne rêve pas, n'en sauroit douter dans la pratique.

IV. Venons aux exemples familiers qui rendront cette vérité sensible. Donnez-moi un homme qui fait le profond philosophe et qui nie le libre arbitre: je

ne disputerai point contre lui ; mais je le mettrai à l'épreuve dans les plus communes occasions de la vie pour le confondre par lui-même. Je suppose que la femme de cet homme lui est infidele, que son fils lui désobéit et le méprise, que son ami le trahit, que son domestique le vole ; je lui dirai, quand il se plaindra d'eux : Ne savez-vous pas qu'aucun d'eux n'a tort, et qu'ils ne sont pas libres de faire autrement ? ils sont, de votre propre aveu, aussi invinciblement nécessités à vouloir ce qu'ils veulent qu'une pierre l'est à tomber quand on ne la soutient pas. Croyez-vous que cet homme prenne une telle raison en paiement? Croyez-vous qu'il excusera l'infidélité de sa femme, l'insolence et l'ingratitude de son fils, la trahison de son ami, et le vol de son domestique ? N'est-il pas certain que ce bizarre philosophe, qui ose nier le libre arbitre dans l'école, le supposera comme indubitable dans sa maison, et qu'il ne sera pas moins implacable contre ces personnes que s'il avoit soutenu toute sa vie le dogme de la plus grande liberté. Il est donc visible que cette philosophie n'en est pas une, et qu'elle se dément elle-même sans aucune pudeur. Allez plus loin. Dites à cet homme que le public le blâme sur une telle action dont on lui impute le tort; il vous répondra, pour se justifier, qu'il n'a pas été libre de l'éviter; et il ne doutera nullement qu'il ne

soit excusé aux yeux du monde entier, pourvu qu'il prouve qu'il a agi non par choix, mais par pure nécessité. Vous voyez donc que cet ennemi imaginaire du libre arbitre est réduit à le supposer dans la pratique lors même qu'il fait semblant de ne le croire pas.

V. Il est vrai qu'il y a certaines actions que nous ne sommes pas libres de faire, et que nous évitons par nécessité. Alors nous n'avons aucun motif ou raison de vouloir, qui puisse toucher notre entendement, le mettre en suspens, et nous faire entrer dans une sérieuse délibération pour savoir s'il convient de faire une telle action, ou de l'éviter. C'est ainsi qu'un homme sain de corps et d'esprit, vertueux et plein de religion, n'est pas libre de se jetter par la fenêtre, de courir tout nu par les rues, et de tuer ses enfants. En cet état il ne peut avoir ni aucune raison de vouloir faire ces actions, ni sujet de délibérer, ni indifférence réelle de volonté à cet égard. Ainsi il n'est pas libre de faire ces actions. Il ne pourroit y avoir qu'une mélancolie folle, ou un désespoir semblable à celui de divers païens, qui pourroient jetter un homme dans une telle extrémité : mais comme nous sentons en nous une vraie impuissance de faire des actions si insensées pendant que nous avons l'usage de notre raison, nous sentons au contraire que nous sommes

libres à l'égard de tous les partis sur lesquels nous délibérons sérieusement. En effet, rien ne seroit plus ridicule que de délibérer si nous n'avions point à choisir, et si nous étions toujours invinciblement déterminés à un seul parti. Nous délibérons néanmoins très souvent, et nous ne saurions douter que nos délibérations ne soient très bien fondées toutes les fois qu'elles roulent sur plusieurs partis qui ont tous leur apparence de bien et leur motif pour nous attirer. Donc il faut croire que toute la vie des hommes se passe comme dans la pure illusion d'un songe, dans des délibérations qui ne sont qu'un jeu d'enfants; ou bien il faut conclure que nous sommes libres dans les cas ordinaires où tout le genre humain délibere et croit décider. C'est ainsi que je me détermine moi-même pour me lever ou pour demeurer assis, pour parler ou pour me taire, pour retarder mon repas ou pour le faire sans retardement. C'est sur de telles choses qu'il est impossible à l'homme de mettre sérieusement en doute l'exercice de sa liberté.

VI. Il faut encore avouer que l'homme n'est libre ni à l'égard du bien pris en général, ni à l'égard du souverain bien clairement connu. La liberté consiste dans une espece d'équilibre de la volonté entre deux partis. L'homme ne peut choisir qu'entre des objets dignes de quelque choix et de quelque amour en eux-

mêmes, et qui font une espece de contrepoids entre eux. Il faut de part et d'autre des raisons vraies ou apparentes de vouloir : c'est ce qu'on appelle des motifs. Or il n'y a que des biens vrais ou apparents qui excitent la volonté : car le mal, en tant que mal, sans aucun mélange de bien, est un néant dépourvu de toute amabilité. Il faut donc que l'exercice de la liberté soit fondé sur une espece de contrepoids qui se trouve entre les divers biens proposés. Il faut que l'entendement et la volonté soient en balance entre ces biens vrais ou apparents. Or il est manifeste que quand vous mettez d'un côté le bien considéré en général, c'est-à-dire la totalité des biens sans exception, vous ne pouvez mettre de l'autre côté de la balance, que le néant de tout bien; et que la volonté ne peut ni se trouver dans aucune suspension, ni délibérer sérieusement entre tout et rien. De plus, si on suppose le souverain bien présent, et clairement connu, on ne sauroit lui opposer aucun autre bien qui fasse aucun contrepoids. L'infini emporte sans doute la balance contre le fini. La disproportion est infinie. L'entendement ne peut ni douter, ni hésiter, ni suspendre un seul moment sa décision. La volonté est ravie et entraînée. La délibération en ce cas ne seroit pas une délibération, ce seroit un délire, et le délire est impossible dans un état où l'on suppose

la suprême vérité et bonté très clairement présente et connue. On ne peut donc hésiter sur le bien suprême qu'en ne le connoissant que d'une connoissance superficielle, imparfaite et confuse, qui le rabaisse jusqu'à le faire comparer aux biens qui lui sont infiniment inférieurs. Alors l'obscurité de ce grand objet, et l'éloignement dans lequel on le considere, fait une espece de compensation avec la petitesse de l'objet fini qui se trouve présent et sensible. Dans cette fausse égalité l'homme délibere, choisit, et exerce sa liberté entre deux biens infiniment inégaux. Mais si le bien suprême venoit à se montrer tout-à-coup avec évidence, avec son attrait infini et tout-puissant, il raviroit d'abord tout l'amour de la volonté, et il feroit disparoître tout autre bien, comme le grand jour dissipe les ombres de la nuit. Il est aisé de voir que dans le cours de cette vie la plupart des biens qui se présentent à nous, sont ou si médiocres en eux-mêmes, ou si obscurcis, qu'ils nous laissent en état de les comparer. C'est par cette comparaison que nous délibérons pour choisir; et quand nous délibérons, nous sentons par conscience intime que nous sommes les maîtres de choisir, parceque la vue d'aucun de ces biens n'est assez puissante pour détruire tout contrepoids, et pour entraîner invinciblement notre volonté. C'est dans le contrepoids des biens opposés que la liberté s'exerce.

VII. Ôtez cette liberté, toute la vie humaine est renversée, et il n'y a plus aucune trace d'ordre dans la société. Si les hommes ne sont pas libres dans ce qu'ils font de bien et de mal, le bien n'est plus bien, et le mal n'est plus mal. Si une nécessité inévitable et invincible nous fait vouloir tout ce que nous voulons, notre volonté n'est pas plus responsable de son vouloir, qu'un ressort de machine est responsable du mouvement qui lui est inévitablement et invinciblement imprimé. En ce cas il est ridicule de s'en prendre à la volonté, qui ne veut qu'autant qu'une autre cause distinguée d'elle la fait vouloir. Il faut remonter tout droit à cette cause, comme je remonte à la main qui remue un bâton pour me frapper, sans m'arrêter au bâton qui ne me frappe qu'autant que cette main le pousse. Encore une fois, ôtez la liberté, vous ne laissez sur la terre ni vice, ni vertu, ni mérite. Les récompenses sont ridicules; et les châtiments sont injustes et odieux. Chacun ne fait que ce qu'il doit, puisqu'il agit selon la nécessité. Il ne doit ni éviter ce qui est inévitable, ni vaincre ce qui est invincible. Tout est dans l'ordre; car l'ordre est que tout cede à la nécessité. Qu'y a-t-il donc de plus étrange que de vouloir contredire ses propres idées, c'est-à-dire la voix de la raison, et que de s'obstiner à soutenir ce qu'on est contraint de démentir sans cesse

dans la pratique, pour établir une doctrine qui renverse tout ordre et toute police, qui confond le vice et la vertu, qui autorise toute infamie monstrueuse, qui éteint toute pudeur et tout remords, qui dégrade et qui défigure sans ressource tout le genre humain? Pourquoi veut-on étouffer ainsi la voix de la raison? C'est pour secouer le joug de la religion, c'est pour alléguer une impuissance flatteuse en faveur du vice contre la vertu. Il n'y a que l'orgueil et les passions les plus déréglées qui puissent pousser l'homme jusqu'à un si violent excès contre sa propre raison. Mais cet excès lui-même doit ouvrir les yeux à l'homme qui y tombe. L'homme ne doit-il pas se défier de son cœur corrompu, et se recuser soi-même pour juge, dès qu'il apperçoit que le goût effréné du mal le porte jusqu'à se contredire soi-même, et à nier sa propre liberté, dont la conviction intime le surmonte à tout moment? Une doctrine si énorme et si emportée (comme parle Cicéron de celle des épicuriens) ne doit point être examinée dans l'école, mais punie par les magistrats.

VIII. On demande, comment est-ce que l'être infiniment parfait, qui tend toujours, selon sa nature, à la plus haute perfection de son ouvrage, a pu créer des volontés libres, c'est-à-dire, laissées à leur propre choix entre le bien et le mal, entre l'ordre et le

renversement de l'ordre? Pourquoi les auroit-il abandonnées à leur propre foiblesse, prévoyant que l'usage qu'elles en feroient, seroit celui de se perdre, et de dérégler tout l'ouvrage divin?

Je réponds que ce qu'on veut nier est incontestable. D'un côté on avoue qu'il y a un être infiniment parfait qui a créé les hommes; d'un autre côté la nature entiere crie que nos volontés sont libres. Qu'on me montre l'homme qui n'a pas de honte de le nier, je le lui ferai affirmer trente fois par jour dans toutes les affaires les plus sérieuses: la vérité lui échappera malgré lui, tant il en est plein, lors même qu'il veut la combattre. Il est donc évident que l'être infiniment parfait nous a créés avec des volontés libres. Le fait clair comme le jour est décisif. On a beau subtiliser pour prouver que l'être infiniment parfait n'a pas pu mettre cette imperfection et cette source de désordre dans son ouvrage. La réponse est courte et tranchante. L'être infiniment parfait sait beaucoup mieux que nous ce qui convient à sa perfection infinie. Or il est évident que l'homme, qui est son ouvrage, est libre, et on ne peut le nier sans contredire sa propre raison. Donc l'être infiniment parfait a trouvé que la liberté de l'homme pouvoit s'accorder avec l'infinie perfection du créateur. Il faut donc que l'intelligence finie se taise et s'humilie, quand l'être infiniment par-

fait décide dans la pratique toute la question ; sans doute il n'a pas violé l'ordre. Or est-il qu'il a fait l'homme libre, puisque l'homme ne peut lui-même étouffer la voix de son cœur sur la liberté ; donc Dieu a pu faire l'homme libre sans violer l'ordre. Si l'homme borné ne peut pas comprendre comment cette liberté, source de tout désordre, peut s'accorder avec l'ordre suprême dans l'ouvrage de Dieu, il n'a qu'à croire humblement ce qu'il n'entend pas : c'est sa raison même qui le tient sans cesse subjugué par cette impression invincible de son libre arbitre : quand même il ne pourroit pas comprendre par sa raison une vérité dont sa raison ne souffre aucun doute, il faudroit regarder cette vérité comme tant d'autres de l'ordre naturel, qu'on ne peut ni éclaircir ni révoquer en doute sérieux : comme, par exemple, la vérité de la matiere, qu'on ne peut supposer ni composée d'atômes, ni divisible à l'infini, sans des difficultés insurmontables.

IX. Il y a une extrême différence entre la perfection de l'ouvrier et celle de l'ouvrage. L'ouvrier ne peut rien faire qu'avec une perfection infinie, puisqu'il ne peut jamais se dégrader et rien perdre de ce qu'il est; mais l'ouvrage de l'ouvrier infiniment parfait ne peut jamais avoir qu'une perfection finie. Si l'ouvrage avoit une infinie perfection, il seroit l'ou-

vrier même; car il n'y a que Dieu seul qui puisse être infiniment parfait. Rien ne peut être égal à lui; rien ne peut même être qu'infiniment au-dessous de lui: de là il faut conclure que, nonobstant sa toute-puissance, il ne peut rien produire hors de lui qui ne soit infiniment imparfait, c'est-à-dire infiniment inférieur à sa suprême perfection. Pour concevoir ce que Dieu peut produire hors de lui, il faut se le représenter comme voyant des degrés infinis de perfection au-dessous de la sienne. En quelque degré qu'il s'arrête, il en trouve d'infinis en remontant vers lui, et en descendant au-dessous de lui. Ainsi il ne peut fixer son ouvrage à aucun degré qui n'ait une infériorité infinie à son égard. Tous ces divers degrés sont plus ou moins élevés les uns à l'égard des autres; mais tous sont infiniment inférieurs à l'être suprême. Ainsi on se trompe manifestement quand on veut s'imaginer que l'être infiniment parfait se doit à lui-même, pour la conservation de sa perfection et de son ordre, de donner à son ouvrage le plus grand ordre et la plus haute perfection qu'il peut lui donner. Il est certain tout au contraire que Dieu ne peut jamais fixer aucun ouvrage à un degré certain de perfection, sans l'avoir pu mettre à un autre degré supérieur d'ordre et de perfection, en remontant toujours vers l'infini, qui est lui-même. Ainsi il est certain que Dieu, loin

de vouloir toujours le plus haut degré d'ordre et de perfection, ne peut jamais aller jusqu'au plus haut degré, et qu'il s'arrête toujours à un degré inférieur à d'autres qui remontent sans cesse vers l'infini. Faut-il donc s'étonner si Dieu n'a pas fait la volonté de l'homme aussi parfaite qu'il auroit pu la faire ? Il est vrai qu'il auroit pu la faire d'abord impeccable, bienheureuse, et dans l'état des esprits célestes. En cet état les hommes auroient été, je l'avoue, plus parfaits et plus participants de l'ordre suprême. Mais l'objection qu'on fait, resteroit toujours toute entiere, puisqu'il y a encore au-dessus, des esprits célestes qui sont bornés, des degrés infinis de perfection, en remontant vers Dieu, dans lesquels le créateur auroit pu créer des êtres supérieurs aux anges. Il faut donc ou conclure que Dieu ne peut rien faire hors de lui, parceque tout ce qu'il feroit seroit infiniment au-dessous de lui, et par conséquent infiniment imparfait; ou avouer de bonne foi que Dieu, en faisant son ouvrage, ne choisit jamais le plus haut de tous les degrés d'ordre et de perfection. Cette vérité suffit seule pour faire évanouir l'objection. Dieu, il est vrai, auroit fait l'homme plus parfait et plus participant de son ordre suprême en le faisant d'abord impeccable et bienheureux, qu'en le faisant libre; mais il ne l'a pas voulu, parceque son infinie perfection ne l'assujettit

nullement à donner toujours un degré de perfection sans qu'il y en ait d'autres à l'infini au-dessus de lui. Chaque degré a un ordre et une perfection digne du créateur, quoique les degrés supérieurs en aient davantage. L'homme libre est bon en soi, conforme à l'ordre, et digne de Dieu, quoique l'homme impeccable soit encore meilleur.

X. Dieu, en faisant l'homme libre, ne l'a point abandonné à lui-même. Il l'éclaire par la raison. Il est lui-même au-dedans de l'homme pour lui inspirer le bien, pour lui reprocher jusqu'au moindre mal, pour l'attirer par ses promesses, pour le retenir par ses menaces, pour l'attendrir par son amour. Il nous pardonne, il nous redresse, il nous attend, il souffre nos ingratitudes et nos mépris, il ne se lasse point de nous inviter jusqu'au dernier moment, et la vie entiere est une grace continuelle. J'avoue que quand on se représente des hommes sans liberté pour le bien, à qui Dieu demande des vertus qui leur sont impossibles, cet abandon de Dieu fait horreur; il est contraire à son ordre et à sa bonté: mais il n'est point contraire à l'ordre, que Dieu ait laissé au choix de l'homme secouru par sa grace, de se rendre heureux par la vertu ou malheureux par le péché; en sorte que s'il est privé de la récompense céleste, c'est qu'il l'a rejettée lorsqu'elle étoit, pour ainsi dire, dans ses mains. En cet

état, l'homme ne souffre aucun mal que celui qu'il se fait lui-même, étant pleinement maître de se procurer le plus grand des biens.

XI. Dieu, en faisant l'homme libre, lui a donné un merveilleux trait de ressemblance avec la divinité, dont il est l'image. C'est une merveilleuse puissance dans l'être dépendant et créé, que sa dépendance n'empêche point sa liberté, et qu'il puisse se modifier comme il lui plaît. Il se fait bon ou mauvais à son choix ; il tourne sa volonté vers le bien ou vers le mal ; et il est, comme Dieu, maître de son opération intime ; il a même, comme Dieu, un mélange de liberté pour certains biens, et de nécessité pour d'autres. Comme Dieu est nécessité de s'aimer et de n'aimer jamais que le bien, l'homme ne peut aimer que ce qui a quelque degré de bien ; et il aime Dieu nécessairement dès qu'il le connoît en pleine évidence. D'un autre côté, Dieu, infiniment supérieur à tout bien distingué de lui, se trouve, par cette supériorité infinie, pleinement libre de choisir tout ce qui lui plaît entre tous ces biens subalternes, lesquels, quoiqu'inégaux entre eux, ont une espece d'égalité en ce qu'ils sont infiniment inférieurs à l'être suprême. Ainsi aucun d'eux n'est assez parfait pour déterminer Dieu, et chacun d'eux le laisse à sa propre détermination. L'homme a quelque chose de cette liberté. Aucun

des biens qu'il connoît ici bas ne surmonte sa volonté ; aucun ne le détermine invinciblement ; tous le laissent à sa propre détermination. Il est à lui, il délibere, il décide, et il a un empire suprême sur son propre vouloir. Il est certain qu'il y a, dans cet empire sur soi, un caractere de ressemblance avec la divinité, qui étonne. Ce trait de ressemblance est digne de de la complaisance de celui qui se doit à soi-même de faire tout pour soi.

XII. N'est-il pas digne de Dieu qu'il mette l'homme, par cette liberté, en état de mériter? Qu'y a-t-il de plus grand pour une créature que le mérite? Le mérite est un bien qu'on se donne par son choix, et qui rend l'homme digne d'autres biens d'un ordre supérieur. Par le mérite, l'homme s'éleve, s'accroît, se perfectionne, et engage Dieu à lui donner de nouveaux biens proportionnés, qu'on nomme récompense. N'est-il pas bien beau et digne de l'ordre, que Dieu n'ait voulu lui donner la béatitude qu'après la lui avoir fait mériter? Cette succession de degrés par où l'homme monte n'est-elle pas convenable à la sagesse de Dieu, et propre à embellir son ouvrage? Il est vrai que l'homme ne peut point mériter sans être capable de démériter : mais ce n'est point pour procurer le démérite que Dieu donne la liberté; il ne la donne qu'en faveur du mérite; et c'est pour le mérite

qui est son unique fin, qu'il souffre le démérite auquel la liberté expose l'homme. C'est contre l'intention de Dieu, et malgré son secours, que l'homme fait un mauvais usage d'un don si excellent et si propre à le perfectionner.

XIII. Dieu, en donnant la liberté à l'homme, a voulu faire éclater sa bonté, sa magnificence et son amour; en sorte néanmoins que si l'homme, contre son intention, abusoit de cette liberté pour sortir de l'ordre en péchant, Dieu le feroit rentrer dans l'ordre d'une autre façon par le châtiment de son péché. Ainsi toutes les volontés sont soumises à l'ordre; les unes en l'aimant et en persévérant dans cet amour; les autres en y rentrant par le repentir de leurs égarements; les autres par le juste châtiment de leur impénitence finale. Ainsi l'ordre prévaut en tous les hommes; il est inviolablement conservé dans les innocents, réparé dans les pécheurs convertis, et vengé par une éternelle justice, qui est elle-même l'ordre souverain, dans les pécheurs impénitents. Qu'il est glorieux à cette sagesse de tirer ainsi le bien du mal même, et de tourner le mal en bien! En permettant le mal, Dieu ne le fait pas. Tout ce qui est de lui dans son ouvrage, demeure digne de lui; mais il souffre que son ouvrage, qui est toujours infiniment imparfait en soi, puisse diminuer le degré de bonté qu'il

y avoit mis. Il souffre qu'il défaille un peu pour avoir la gloire de le réparer par miséricorde, ou de le punir par justice, s'il méprise cette miséricorde offerte. Qu'il est beau à Dieu de glorifier ainsi ces deux diverses parties de son ordre et de sa bonté! L'une est de récompenser le bien; l'autre est de punir le mal. S'il n'eût pas fait l'homme libre, il n'eût pu faire éclater ni sa miséricorde ni sa justice; il n'auroit pu récompenser le mérite, ni punir le démérite, ni convertir l'homme égaré. Il se devoit en quelque façon ces différents genres de gloire. Il se les donne sans blesser sa bonté qui ne manque à nul homme. Faut-il s'étonner qu'il se doive glorifier en tant de façons? Si on regarde la profondeur du conseil de Dieu dans la permission du péché, on n'y trouve rien d'injuste pour l'homme, puisqu'il ne souffre son égarement qu'en lui donnant tous les secours nécessaires pour ne s'égarer jamais. Si on regarde cette permission par rapport à Dieu même, elle n'a rien qui altere son ordre et sa bonté, puisqu'il ne fait que souffrir ce qu'il ne fait ni ne procure. Il oppose au péché tous les secours de la raison et de la grace. Il ne reste que sa seule toute-puissance absolue qu'il n'y oppose pas, parcequ'il ne veut point violer le libre arbitre qu'il a laissé à l'homme en faveur du mérite; et ce qui échappe à l'ordre du côté de la bonté et de la récompense, y rentre en

même temps du côté de la justice et du châtiment. Ainsi l'ordre, qui a deux parties essentielles, subsiste inviolablement par cette alternative de la miséricorde ou de la justice à laquelle chacun doit appartenir.

Que peut-on donc conclure sur les trois questions proposées?

L'être infiniment parfait nous a créés pour lui, c'est-à-dire, afin que nous soyons occupés de son admiration, de sa louange et de son amour. Voilà son culte. Les signes qu'on en donne au-dehors sont nécessaires pour annoncer ce culte à ceux qui ne l'ont pas; pour l'affermir et le perfectionner dans ceux qui l'ont déja imparfaitement; et pour le rendre uniforme en tous, puisque tous doivent être réunis dans cette adoration publique.

L'ame est immortelle, puisqu'elle n'a aucune cause de destruction en soi; que Dieu n'anéantit aucun être jusqu'au moindre atôme, et qu'il nous promet la vie éternelle.

Le libre arbitre est incontestable. Ceux qui le nient n'ont pas besoin d'être réfutés, car ils se démentent eux-mêmes. Il faut ou le supposer sans cesse, ou renoncer à la raison, et ne vivre pas en homme. Ce que la nature nous persuade invinciblement, nous est encore certifié par l'autorité de Dieu parlant dans les écritures. Que tardons-nous à croire? D'où vient

que l'homme, si crédule pour tout ce qui flatte son orgueil et ses passions, cherche tant de chicanes contre ces vérités qui devroient le combler de consolation? L'homme craint de trouver un Dieu infiniment bon, qui veuille son amour, et qui exige de lui une société qui le rend bienheureux. Il craint de trouver que son ame ne mourra point avec son corps, et qu'après cette courte et malheureuse vie Dieu lui prépare une vie céleste sans fin. Il craint de trouver un Dieu qui le laisse maître de son sort pour le rendre heureux par sa vertu, ou malheureux par son vice, et qui veuille être servi par des volontés libres. D'où vient une crainte si dénaturée et une incrédulité si contraire tous à nos plus grands intérêts? C'est que l'amour-propre est un amour fou, un amour extravagant, un amour égaré qui se trahit lui-même. On craint beaucoup plus de gêner un peu ses passions et sa vanité pendant le petit nombre de jours qui nous sont comptés ici bas, que de perdre le bien infini, que de renoncer à une vie éternelle, que de se précipiter dans un éternel désespoir. Que doit-on attendre des raisonnements d'un esprit si malade et si ombrageux contre toute guérison? Voudroit-on écouter sérieusement un homme qui seroit, en toute autre matiere, dans des préjugés si incurables contre son véritable bien? Il n'y a qu'un seul remede à tant de

maux, qui est que l'homme rentre au fond de son cœur, non pour s'y posséder soi-même, mais pour s'y laisser posséder de Dieu ; qu'il le prie, qu'il l'écoute, qu'il se défie de soi, qu'il se confie à lui, qu'il condamne son orgueil, qu'il demande du secours dans sa foiblesse pour réprimer toutes ses passions, et qu'il reconnoisse que l'amour propre étant la plaie de son cœur, il ne peut trouver la santé et la paix que dans l'amour de Dieu.

LETTRE
SUR LE CULTE INTÉRIEUR
ET EXTÉRIEUR,
ET SUR LA RÉLIGION JUIVE.

Comme je sais que vous lisez Abbadie sur la vérité de la religion, je ne puis m'empêcher de vous proposer quelques réflexions sur cette matiere. Je vous supplie de les bien peser.

Dieu a fait toutes choses pour lui. Il ne peut jamais rien devoir qu'à lui seul, et il se doit tout. Tous les êtres sans intelligence ne se meuvent que suivant les regles du mouvement qu'il leur a données. Tous ces êtres sont dans sa main, et obéissent, pour ainsi dire, à sa voix toute-puissante : ils n'ont ni être ni mouvement que par lui seul. Mais il a fait d'autres êtres qui sont intelligents, et qui ont une volonté. Ces êtres, qui connoissent et qui veulent, n'appartiennent-ils pas autant au créateur que les autres? lui doivent-ils moins? peut-il moins sur eux? ne les a-t-il pas faits pour lui-même aussi-bien que les autres? ne doit-il pas régler selon son bon plaisir toutes leurs pensées et toutes leurs volontés, comme il regle les mouvements des corps? n'a-t-il pas créé les êtres capables

de connoissance et d'amour, afin qu'ils connoissent et qu'ils aiment sa vérité et sa bonté infinie? Le rapport de la créature au créateur est la fin essentielle de la création : car Dieu se doit tout à lui-même, et il n'a pu rien créer que pour lui. Ce rapport est ce que nous appellons sa gloire. Ce rapport est différent suivant les différentes natures des êtres. Dieu rapporte à soi-même, par sa propre volonté, les êtres qui n'ont pas une volonté propre pour s'y rapporter eux-mêmes librement. Voilà le genre le moins noble des créatures : mais pour le genre supérieur des êtres intelligents, comme ils sont libres et voulants, Dieu les rapporte à soi, en exigeant d'eux qu'ils s'y rapportent eux-mêmes volontairement. Le rapport de la matiere, c'est d'être souple et, pour ainsi dire, patiente dans les mains de Dieu, pour toutes les figures et pour tous les mouvements qu'il lui plaît de lui donner ; car le rapport d'une créature au créateur suit toujours la nature de cette créature même. La matiere ne peut avoir que des figures et des mouvements ; elle ne peut donner à Dieu que ce qui est en elle, c'est-à-dire des mouvements et des figures : encore même ne peut-elle pas les lui donner ; elle les lui laisse prendre. C'est lui qui se donne lui-même à lui-même tout ce qu'il veut dans ces êtres inanimés: mais pour les êtres intelligents et voulants,

qui sont d'un ordre bien supérieur, il ne fait rien en eux qu'il ne leur fasse vouloir avec lui : le vouloir est en eux ce que le mouvoir est dans la matiere. Comme Dieu, cause de tout ce qui est bon, donne le mouvoir aux êtres mobiles, il donne le vouloir aux êtres voulants : il leur donne un vouloir libre, quoique dépendant de lui. Tout ce qui est donc, est essentiellement dépendant; une liberté donnée est donc une liberté essentiellement dépendante. Cette liberté n'a donc rien de commun avec l'indépendance : c'est une liberté subordonnée d'un être qui n'a rien en aucun genre par soi. En cet état, l'être libre et voulant doit se regarder sans cesse comme un demi-néant, comme un don toujours passager et qui ne dure qu'autant qu'il se renouvelle, comme un demi-être qui n'est que prêté, comme un je ne sais quoi sans consistance, qui échappe dès qu'on le veut trouver, comme un être fluide et successif qui ne subsiste jamais tout entier, dont les parties, pour ainsi dire, ne sont jamais ensemble, non plus que les flots d'une riviere dont les uns ne sont plus devant moi quand les autres y arrivent. Je ne sais comment pouvoir m'assurer que le moi d'hier est le même que celui d'aujourd'hui. Ils ne sont pas nécessairement liés ensemble. L'un peut être sans l'autre. Peut-être que le moi de demain ne suivra jamais celui d'aujourd'hui : comme mon

corps d'hier avoit d'autres parties et d'autres dispositions ou arrangements que celui d'aujourd'hui; de même le moi qui pense et qui veut a aujourd'hui d'autres pensées et d'autres volontés que celui d'hier. Ô Dieu! que suis-je? je n'en sais rien, tant je suis peu de chose. Mais je pense et je veux, et c'est là tout ce que je puis donner à celui qui m'a fait. Il faut que je rapporte uniquement à lui seul tout ce que je suis; car je dois lui rendre tout ce qu'il m'a donné. Il n'a mis en moi rien pour moi: il n'a mis rien en moi que pour lui seul. Tels sont ses droits essentiels dont il ne peut jamais rien relâcher. Ce qu'il a mis en moi, c'est la pensée et la volonté. Je lui dois donc tout ce que j'ai de pensée et de volonté. En chaque moment il me donne tout; en chaque moment je lui dois tout sans réserve. Il me donne moi-même à moi-même: je me dois donc à lui; je suis à lui et non pas à moi. Mon rapport suit mon être; mon être est la pensée et la volonté; mon rapport est un rapport de pensée et de volonté. Le rapport de pensée est de connoître Dieu, vérité suprême. Le rapport de volonté est d'aimer Dieu, bonté infinie. Mais qu'est-ce que l'aimer? c'est vouloir sa volonté. Il n'a besoin ni de moi ni des choses viles que je possede. Dans le temps que je crois les posséder il les possede seul, et je ne puis les lui donner. Il n'a que faire de mes souhaits pour

sa grandeur, car elle est au comble, et il ne peut rien recevoir dans sa plénitude, qui est l'infini. Que puis-je donc? ce qu'il me donne de pouvoir. Je puis vouloir tout ce qu'il veut, et préférer sa volonté à tout ce qui s'appelle mes intérêts. Voilà mon rapport essentiel conforme à mon être; voilà la fin de ma création, voilà l'amour de Dieu; voilà le culte en esprit et en vérité qu'il exige de ses créatures; voilà ce que l'on nomme religion. L'encens le plus exquis, les cérémonies les plus majestueuses, les temples les plus augustes, les assemblées les plus solemnelles, les hymnes les plus sublimes, la mélodie la plus touchante, les ornements les plus précieux, l'extérieur le plus grave et le plus modeste des ministres de l'autel, ne sont que des signes extérieurs et corporels de ce culte tout intérieur qui est la conformité de notre volonté à celle de Dieu. Voilà tout l'homme; ce n'est qu'un être entièrement relatif à Dieu; il n'est rien que par-là; il n'est plus rien dès le moment qu'il déchoit de cet ordre essentiel.

Il est vrai que ce qu'on nomme religion demande des signes extérieurs qui accompagnent le culte intérieur. En voici les raisons. Dieu a fait les hommes pour vivre en société. Il ne faut pas que leur société altere leur culte intérieur; au contraire, il faut que leur société soit une communication réciproque de

leur culte; il faut que leur société soit un culte continuel: il faut donc que ce culte ait des signes sensibles qui soient le principal lien de la société humaine. Voilà donc un culte extérieur qui est essentiel, et qui doit réunir les hommes. Dieu a sans doute voulu qu'ils s'aimassent, qu'ils vécussent tous ensemble comme freres dans une même famille, et comme enfants d'un même pere. Il faut donc qu'ils puissent s'édifier, s'instruire, se corriger, s'exhorter, s'encourager les uns les autres, louer ensemble le pere commun, et s'enflammer de son amour. Ces choses si nécessaires renferment tout l'extérieur de la religion. Ces choses demandent des assemblées de pasteurs qui y président, une subordination, des prieres communes, des signes communs pour exprimer les mêmes sentiments. Rien n'est plus digne de Dieu et ne porte plus son caractere que cette unanimité intérieure de ses vrais enfants, qui produit une espece d'uniformité dans leur culte extérieur. Voilà ce qu'on appelle *religion*, qui vient du mot latin *religare*, parceque le culte divin rallie et unit ensemble les hommes, que leurs passions farouches rendroient sauvages et incompatibles sans ce lien sacré. De là vient que les peuples qui n'ont point eu de vraie et pure religion ont été obligés d'en inventer de fausses et d'impures, plutôt que de manquer d'un principe supérieur à l'homme, pour

domter l'homme et pour le rendre docile dans la société. De là vient que Numa, Lycurgue, Solon et les autres législateurs ont eu besoin de paroître divinement inspirés pour pouvoir policer les peuples. De là il est arrivé que les impies, tels que Lucrece, ont osé dire que la crainte des dieux n'est qu'une invention des tyrans politiques qui ont voulu consacrer ce joug de leur tyrannie pour tenir les peuples dans une servitude pleine de lâcheté et de superstition : aveugles qui ne voient pas que le plus grand des biens, qui est la subordination et la paix, ne peut nous venir par l'erreur ! Les inventeurs des fausses religions sont comme les charlatans et les faux-monnoyeurs. On ne s'est avisé de débiter de la fausse monnoie qu'à cause qu'il y en avoit déja de véritable. Les imposteurs n'ont donné de mauvais remedes qu'à cause que les hommes avoient déja quelques remedes qui les avoient guéris. Le faux imite le vrai, et le vrai précede toujours le faux. Le culte simple et pur, qui est essentiellement dû à l'être suprême, a dû être de tous les temps et naître avec le genre humain. C'est lui qui a fait sentir aux hommes ce qu'ils se doivent les uns aux autres par rapport à celui à qui ils doivent tout. C'est lui qui a modéré, policé, uni les hommes. Ce lien unique, ce lien si puissant a manqué à tous les peuples qui ont oublié Dieu. Il a fallu par politique y re-

venir; et les hommes égarés, faute de la vraie religion qu'ils avoient perdue, n'ont pu se passer d'en inventer de ridicules et d'affreuses. Une religion monstrueuse étoit un moindre mal dans la société que l'irréligion. Mais revenons au fonds du culte de Dieu. Il demande également deux choses; l'une, d'être unanime, c'est-à-dire, le même dans les cœurs des hommes; l'autre, d'être exprimé par des signes sensibles qui le perpétuent dans la société, et qui en soient le lien le plus inviolable.

Pour l'unanimité intérieure du culte, en voici la preuve. Dieu, suprême vérité, ne se tient point honoré du mensonge. La pensée ne peut l'honorer par l'erreur. La volonté ne peut l'honorer par le vice ni par aucun mal. Le vrai culte se réduit donc essentiellement à croire le vrai et à aimer le bon souverain. Donc toutes les religions qui ne se réduisent point à connoître et à aimer souverainement un seul Dieu infiniment parfait, par qui seul toutes choses sont, ne sont point des cultes dignes de ce Dieu. Donc toute religion qui renferme ou des erreurs sur ce Dieu infini, ou des déréglements de volonté contre son amour dominant, est manifestement fausse. Donc toutes les philosophies particulieres, qui se contredisent les unes les autres sur le premier être, sur la fin derniere de l'homme, &c. ne sont point ce culte et ce corps de

religion que nous devons trouver. Dieu n'est non plus l'auteur de la confusion que du mensonge. Ceux qui lui rendent le vrai culte, ne peuvent le faire qu'autant qu'ils sont animés et inspirés par lui. L'esprit de Dieu n'est jamais ni variant ni contraire à lui-même. Ce qu'il inspire à l'un, il l'inspire à l'autre ; ou du moins il ne lui inspire rien de contraire. L'esprit de vérité est donc un esprit d'unanimité, et qui fait que tous ceux que Dieu inspire pour son culte pensent et veulent tous les mêmes choses pour l'essentiel de ce culte. Il faut trouver cette unanimité invariable dans tous les pays et dans tous les siecles. Donc il n'y a rien de plus indigne de Dieu que la diversité des philosophies et des religions. Comment Dieu pourroit-il se tenir honoré de ce mélange monstrueux de tant d'opinions impies dont les unes condamnent les autres avec exécration, et dont aucune ne renferme ni la véritable idée de Dieu, ni le culte intérieur d'amour qui lui est dû ? Les philosophes ont disputé tant de fois les uns contre les autres ! Les uns ont mis la divinité dans le feu, les autres dans l'air, d'autres dans la machine entiere de l'univers. Aucun n'a connu un être infini, qui fût tout ce qu'il y a de parfait dans les autres êtres, et rien de restreint à une nature particuliere ou bornée. Aucun n'a connu un être qui est essentiellement par lui, et par qui sont tous les autres

êtres qu'il a tirés du néant. Donc aucun de tous ces philosophes n'a rendu le vrai culte au vrai Dieu. Donc l'assemblage confus de toutes ces philosophies n'est qu'un amas énorme d'opinions extravagantes qui se combattent et se confondent réciproquement sans rien établir. Ne cherchons donc plus aucune trace du vrai culte dans cette multitude de sectes philosophiques. Nous trouverons encore moins cette unanimité invariable dans les différentes religions. Écoutons les Grecs et les Égyptiens ; ils nous nommeront les douze grands dieux, les uns d'une façon, les autres d'une autre, comme Hérodote le déclare. Écoutons les Perses ; ils diront tout autre chose : c'est le feu sous le nom de Mithra ; c'est le soleil qui est la véritable divinité. Écoutons les Romains ; ils nous fourniront d'autres dieux inconnus à ces premiers peuples. Les Brachmanes et les Gymnosophistes des Indes nous en donneront encore d'une autre mode. Chaque pays, chaque ville prétend mettre les siens en honneur. Il n'y a que le Dieu créateur du ciel et de la terre qui n'est point connu hors de la Judée. Des dieux anciens et nouveaux se présentent en foule. Par-tout la divinité est dégradée : on la multiplie ; on la met dans les êtres les plus vils ; on lui attribue les passions les plus injustes, les plus basses, les plus infâmes. Le culte de ces monstrueuses divinités est aussi monstrueux

qu'elles. On ne connoît d'autres moyens de les appaiser en faveur des hommes les plus coupables et les plus impénitents, que de l'encens, des hécatombes, des mysteres puérils qui couvrent des cruautés et des impuretés abominables. Le paganisme n'a jamais fait un corps ni de doctrine ni de culte; tout étoit changement arbitraire, incertain. Rien n'est si rempli de contradictions extravagantes que les fables des poètes, qui étoient leurs prophetes. Chaque pays, chaque ville, chaque homme avoit sa religion. On ne peut donc trouver aucune trace d'unanimité ni dans les philosophies ni dans les religions des gentils. Donc il est clair que Dieu ne les a point inspirés pour leur donner ni son idée véritable ni le culte digne de lui. Donc il ne faut point chercher chez eux ce rapport de pensée et de volonté de la créature au créateur qui est la fin essentielle des êtres libres et intelligents; il ne faut pas même s'imaginer qu'on puisse trouver cette unanimité dans un petit nombre d'hommes obscurs et inconnus les uns aux autres, qui ont pu, en divers pays et en divers temps, connoître l'être infini et l'aimer intérieurement d'un amour dominant. C'est ce que les déistes peuvent alléguer: mais ce système se renverse en deux mots; et c'est par-là que j'entre dans ma seconde preuve sur la nécessité d'un culte extérieur. Les vrais adorateurs ressemblent aux élus

des protestants, qu'ils supposent avoir été cachés dans l'église catholique avant leur réforme. Ces vrais adorateurs devoient au vrai Dieu un culte extérieur. Il ne suffisoit pas de le croire et de l'aimer; il falloit le confesser de bouche, l'enseigner aux autres hommes faits aussi-bien qu'eux pour le connoître et pour l'aimer; il falloit rejetter les idoles, la multitude des dieux, et tout culte contraire à l'idée du créateur. L'ont-ils fait? s'ils l'avoient fait, on le sauroit; car de tels hommes auroient été bien singuliers. Ou ils auroient converti le monde idolâtre, comme les apôtres, ou ils auroient succombé dans la persécution du monde entier qu'ils auroient soufferte en défendant la vérité. Dans l'un et dans l'autre cas ils seroient les plus célebres de tous les hommes; les histoires en seroient pleines: mais nous n'en voyons aucune trace. Nous trouvons bien que Socrate méprisoit les dieux d'Athenes, et entrevoyoit, par l'ouvrage de la nature, un être plus parfait que les dieux vulgaires inventés par la fable; mais il ne voyoit rien qu'à demi; il n'osoit parler, et il est mort lâchement en adorant les dieux qu'il ne croyoit pas. Il ne peut donc point y avoir parmi les gentils certains philosophes plus philosophes que les autres, qui aient conservé en secret la pure idée et le pur culte du vrai Dieu avec unanimité entre eux. De telles gens épars çà et là, et inconnus les uns

aux autres, ne peuvent remplir la fin que l'être parfait s'est proposée dans notre création, qui est de se faire un culte digne de lui dans la société des hommes, pour faire de cette société même un vrai culte de son infinie sainteté. Il n'auroit été honoré que par des lâches dont la croyance auroit été trahie par le culte. En jettant les yeux de toutes parts d'un bout de l'univers à l'autre, je ne vois qu'un seul peuple qui arrête mes regards, et qui peut former cette société religieuse. Ce peuple est le peuple juif à qui le créateur est connu. C'est là que son nom est grand; c'est là qu'on l'appelle *celui qui est;* c'est là qu'on reconnoît qu'il a tiré l'univers du néant par sa volonté féconde et toute-puissante; c'est là qu'on pose pour premier principe, qu'il faut servir comme esclave ce Dieu unique et souverain; qu'il faut l'aimer de tout son cœur, de toute son ame, de toutes ses pensées et de toutes ses forces. Cette idée est la seule qui renferme le vrai culte, et elle n'est que chez ce peuple. Cette idée ne peut venir que de Dieu seul, tant elle est sublime et au-dessus de l'homme. Cette idée est en nous le plus grand de tous les miracles. Quiconque n'a point cette idée ne peut parler de Dieu qu'en blasphémant, ne peut penser à Dieu qu'en le dégradant de son infinie perfection, ne peut le servir que par des apparences vaines, ne peut l'aimer plus que le monde entier, et

que soi-même, comme il doit essentiellement être aimé. Donc le vrai culte n'est qu'en un seul lieu et chez un seul peuple à qui le Seigneur a enseigné ce qu'il est. C'est chez ce peuple que se trouve l'unanimité constante et invariable. Tous les Israélites descendent d'un seul homme dont ils ont reçu ce culte, conservé sans interruption depuis l'origine de l'univers. Ce peuple, qui n'est qu'une seule famille, n'a qu'un seul livre qui réunit toutes leurs pensées, toutes leurs affections en un seul Dieu. Ce livre les fait assembler souvent pour n'être tous ensemble dans toutes leurs fêtes qu'un cœur, qu'une seule ame et qu'une seule voix qui chante les louanges du créateur. Ce livre unique forme et regle un culte unique. Tout est un chez eux, jusqu'à la police et aux loix qui forment la société. Tout vient d'un seul Dieu, être infini qui a tout fait : tout tend uniquement à lui. Ce n'est point une religion cachée dans le cœur, et par conséquent déguisée; c'est un amour simple et libre du créateur qui se manifeste hautement par des signes sans équivoque, comme il est naturel que l'amour se manifeste par les signes les plus sensibles quand il domine dans le cœur. Les cérémonies extérieures ne sont que des marques du culte intérieur qui est tout l'essentiel. Ces cérémonies sont destinées à frapper l'homme grossier par les sens, et à nourrir l'amour dans le fond du

cœur. Ces cérémonies ne sont pas la principale partie du culte ; c'est dans le détail des mœurs, c'est dans la société de ce peuple, que le culte le plus parfait s'exerce par toutes les vertus que l'amour inspire. Voilà le culte public, unanime et invariable que nous cherchions.

Voilà, monseigneur, les réflexions que vous pouvez faire pour vous affermir sans grande discussion dans la persuasion que Dieu, avant Jésus-Christ, ne pouvoit avoir mis son vrai culte que dans le peuple israélite. Si on a vu ceux qu'on a nommés Noachides, et ensuite Job, adorer uniquement le vrai Dieu sans être dans l'alliance et dans le culte reçu par Moïse, du moins les Noachides, Job et les autres semblables ont eu un culte extérieur et public ; ils ont confessé ce qu'ils ont cru ; ils ont chanté les louanges de Dieu ; ils l'ont aimé ensemble, et se sont aimés les uns les autres dans la société pour l'amour de lui ; ils lui ont même dressé des autels et présenté des offrandes pour rendre plus sensible leur reconnoissance et leur soumission sans réserve à son domaine souverain. Voilà le véritable culte conforme à celui des Israélites instruits par Moïse. Il n'est pas question de ce qui n'est que pure cérémonie dans la loi ; les cérémonies ont eu un commencement et une fin ; il ne s'agit que d'un culte d'amour suprême exprimé, cultivé et perfec-

tionné dans la société des hommes par des signes sensibles. Voilà ce qui est dû à Dieu ; voilà notre fin essentielle ; voilà en quoi les Noachides, Job et tous les autres n'ont fait qu'un seul peuple et un seul culte avec les Israélites. Comme Dieu n'a jamais pu cesser de se devoir ce tribut de gloire et de louange à soi-même, il n'a cessé de se le donner dans tous les siecles. Il ne s'est jamais laissé lui-même sans témoignage, comme dit l'écriture. En tous les temps il n'a pu créer les hommes que pour en être connu et aimé. Ce n'est point le connoître que de ne le croire pas un et infini, un qui est tout, et devant qui nous ne sommes rien. Ce n'est point l'aimer que de ne l'aimer pas au-dessus de tout et par préférence à soi-même, vil néant appellé à l'être par sa pure bonté. La religion ne peut être que là, et il faut qu'elle ait toujours été, puisque Dieu n'a jamais pu en aucun temps avoir d'autre fin. En créant tant de générations d'hommes, si tous ne l'ont pas connu et aimé, c'est qu'ils ont corrompu leur voie ; c'est qu'ils n'ont pas glorifié celui dont ils avoient quelques commencements de connoissance ; c'est qu'ils ont voulu être à eux-mêmes plutôt qu'à celui qui les avoit faits, et leur sagesse vaine n'a servi qu'à les jetter dans des illusions plus funestes. Mais enfin, dans tous les temps il faut trouver de vrais adorateurs en faveur desquels Dieu souf-

ſre les infideles et continue son ouvrage. Où sont-ils, ces amateurs de l'être unique et infini, où sont-ils? Nous ne les trouvons que dans l'histoire d'un seul peuple, histoire la plus ancienne de toutes, qui remonte jusqu'au premier homme, et qui nous montre ce culte d'amour de l'être unique et infini que Dieu jamais n'a laissé interrompre. En faut-il davantage pour conclure qu'on ne doit chercher que chez les Juifs cette religion publique et invariable que Dieu se doit à lui-même dans tous les temps? J'espere, monseigneur, que cette premiere lettre vous fera bon juif; elle sera suivie d'une seconde pour vous faire bon chrétien, et d'une troisieme pour vous faire bon catholique.

EXTRAIT D'UNE LETTRE

SUR

LA RÉFUTATION DE SPINOSA.

1°. L'ÊTRE infiniment parfait est un, simple, sans composition.

Donc il n'est pas des êtres infinis, mais un être simple qui est infiniment être.

Tout infini divisible est impossible.

Donc l'infini dont nous avons l'idée est simple; donc il est infini par une totalité d'être qui n'est pas collective, mais intensive.

L'unité dit plus que le plus grand nombre. Tout nombre est fini; il n'y a que l'unité d'infinie. Donc l'être infini, en épuisant intensivement la totalité de l'être, ne l'épuise point collectivement ou extensivement.

2°. Il est plus parfait de pouvoir produire quelque chose de distingué de soi, que de ne le pouvoir pas.

Il y a une distance infinie du néant à l'être. Faire passer quelque chose de l'un à l'autre ne peut être qu'une action infinie.

Donc il y a une distance infinie entre un être fécond et un être stérile.

Donc tout être qui est stérile n'est point infini; donc l'infini est fécond, c'est-à-dire, puissant pour faire exister ce qui n'étoit pas.

Il peut produire quelque chose, puisqu'il est infini.

Il ne peut produire l'infini; car l'infini est lui-même, et il ne peut se produire lui-même, puisqu'il est déja.

Donc il ne peut rien produire que de borné, c'est-à-dire, imparfait.

Ce qu'il peut produire ayant des degrés de possibilité et de perfection qui remontent à l'infini, aucun de ces degrés n'est infini. C'est le bien, car c'est l'être; mais c'est le bien imparfait, car c'est l'être borné.

Aucun de ces degrés d'être possible ne détermine l'être infini; aucun ne l'égale; il n'y en a aucun qui ne demeure à une distance infinie de lui; le plus élevé qu'on puisse assigner est infiniment au-dessous de lui. Donc tous, quoiqu'inégaux entre eux, sont égaux par rapport à lui, puisque tous lui sont infiniment inférieurs, et que l'infini absorbe toutes les inégalités finies. Donc l'être infini demeure en lui-même indifférent entre produire et ne produire pas; entre produire un ouvrage à un degré d'être supérieur ou inférieur. Tous les degrés inégaux entre

eux sont toujours également dans une infériorité infinie à son égard.

Donc il est libre d'une parfaite liberté d'indifférence pour créer ou ne créer pas; pour créer peu ou beaucoup; pour créer un ouvrage plus ou moins durable, plus ou moins étendu et multiplié, plus ou moins arrangé, plus ou moins parfait.

3°. Dieu est tout degré d'être ; mais il n'est pas tout être en nombre.

Le même degré d'être peut être possédé par l'ouvrage de Dieu, avec exclusion de tous les degrés supérieurs, et être en Dieu même avec d'autres degrés infinis au-dessus.

Nous avons vu que l'être infiniment parfait a parmi ses perfections celle de pouvoir faire exister ce qui n'est pas, et de le fixer à un des degrés bornés d'être que cet être fécond possede en lui sans bornes. Il ne peut faire des êtres que dans quelque degré correspondant à ceux qui sont en lui sans distinction, par un infini simple et indivisible : donc il peut communiquer l'être et la perfection à quelqu'un de ces degrés sans se communiquer lui-même.

Il est infini en degrés de perfections et non en parties : donc il peut produire quelque chose hors de lui sans ajouter rien à son infini, puisqu'il n'ajoute, en créant un nouvel être, aucun nouveau degré de per-

fection aux degrés infinis qu'il possede. Donc la création d'un univers réellement distingué de lui n'ajoute rien à son infini, à sa plénitude et à sa totalité; sa totalité, sa plénitude, son infini, ne tombent que sur les degrés d'être et de perfection. La multiplication des êtres dans la création de l'univers n'ajoute rien à ces degrés, mais seulement elle augmente les êtres en nombre. Tout se réduit à ce principe évident, qu'il y a une différence essentielle entre être infiniment et être une collection d'êtres infinis.

Je suis; je ne suis pas infini : donc je ne suis pas Dieu; je suis donc un être ajouté à l'infini, mais non pas dans le genre où il est infini.

Je ne suis qu'un ajouté à un; je ne suis qu'un ajouté à un autre qui est infiniment plus un que moi.

Il y a d'autres êtres semblables à moi qui sont bornés et imparfaits : leur nombre démontre leur imperfection ; car toute pluralité est une collection ; toute collection dit parties; qui dit parties dit êtres imparfaits, et qui ne sont pas tout.

Ces parties sont réellement distinguées les unes des autres. On conçoit l'une sans concevoir l'autre : on conçoit l'anéantissement de l'une sans concevoir que l'autre perde rien, et sans diminuer en rien son idée qui est la représentation de son essence.

Il est vrai qu'on ne peut concevoir ces êtres bor-

nés sans concevoir l'être infini par lequel ils sont.

Mais c'est une liaison d'idées, comme de la cause et de l'effet, et non une identité d'idées. Tout être borné et produit est essentiellement relatif à l'être infini qui est sa cause : il est néanmoins une véritable substance ; car ce que j'appelle substance, c'est ce qui n'est point une circonstance changeante de l'être, mais l'être même, soit qu'il ait été produit par un autre supérieur, ou qu'il soit, par sa propre nature, nécessaire et immuable.

Voilà donc des substances véritables qui ont une cause, qui n'ont pas toujours été, qui ont reçu leur être d'autrui. C'est ce que j'appelle créatures; l'une est plus parfaite que l'autre; l'une est plus grande que l'autre; l'une est d'une maniere et l'autre d'une autre; l'une pense et l'autre ne pense pas. Donc l'une n'est pas l'autre ; donc ni l'une ni l'autre n'est l'être infini; donc elles sont des êtres ajoutés à l'être qui est infiniment être. On ne peut rien ajouter à lui au sens où il est infini; on ne peut rien concevoir qui soit plus être que ce qui l'est infiniment; on ne peut ajouter aucun degré d'être aux degrés infinis renfermés dans sa plénitude : mais comme il n'est qu'un être, on peut concevoir un nombre au-delà de l'unité ; et comme il est l'unité infiniment parfaite, il peut faire ce qui n'étoit pas, et le faire à divers degrés bornés au-dessous de son infini indivisible en lui-même.

4°. Toutes les différences qu'on nomme essentielles ne sont que des degrés de l'être qui sont indivisibles dans l'unité souveraine, et qu'elle peut diviser hors d'elle à l'infini dans la production des êtres bornés et subalternes.

L'être infini n'ayant aucune borne en aucun sens, il ne peut avoir en aucun sens ni degré ni différence, soit essentielle ou accidentelle, ni maniere précise d'être, ni modification.

Donc tout ce qui est borné, différencié, modifié, n'est point l'être infini, absolu, universel.

Donc tout être borné, différencié, modifié, ne peut être une modification de l'être infini ; car qui dit infini modifié, dit infini et fini, la modification n'étant qu'une borne de l'être et une imperfection essentielle.

Donc tout être modifié et différencié, tout être qui n'est pas conçu sous l'idée claire de l'être immodifiable, et sans ombre de restriction, est nécessairement un être qui n'est pas par soi, un être défectueux, un être distingué réellement de celui qui est essentiellement immodifié et immodifiable en tout sens.

Donc il est absurde de dire que ce qu'on nomme communément les substances créées ne soient que des modifications de l'être. L'infini ne seroit plus tel, s'il avoit un seul instant quelque modification.

D'ailleurs qui dit modifications d'un même être, dit quelque chose qui est essentiellement relatif à cet être même; en sorte que vous ne pouvez avoir aucune idée d'un mode qu'en le concevant par l'idée même de la substance modifiée; et que vous ne pouvez concevoir un mode sans concevoir aussi les autres modes qui émanent nécessairement, comme lui, de la substance modifiée. C'est ainsi que je ne puis concevoir la figure sans concevoir l'étendue à laquelle elle appartient essentiellement; et que je ne puis concevoir ni la divisibilité ni le mouvement sans concevoir aussi l'étendue et la figure qui n'est que sa borne: d'où je conclus que si les substances qu'on nomme créées n'étoient que des modifications de l'être infini, on ne pourroit concevoir aucune d'entre elles sans renfermer dans le même concept formel, ou dans la même idée, l'être infini. Par exemple, je ne pourrois penser à une fourmi, sans concevoir actuellement et formellement l'essence divine: ce qui est faux et absurde. De plus, je ne pourrois concevoir une créature sans concevoir les autres par la même idée; de même que je ne puis concevoir la divisibilité sans concevoir la figure et l'étendue; ni concevoir la volonté de l'être pensant sans considérer son intelligence.

Donc les créatures ne sont pas des modifications d'une même substance.

Donc elles sont de vraies substances réellement distinguées les unes des autres, qui subsistent et qui sont diversement modifiées indépendamment les unes des autres; en sorte qu'un corps se meut pendant que l'autre est en repos; et qu'un esprit voit la vérité, veut le bien, pendant que l'autre se trompe et aime ce qui est mauvais.

Donc ces substances réellement distinguées entre elles subsistent et se conçoivent dans une entiere indépendance réciproque, quoiqu'elles ne subsistent ni ne puissent être conçues dans aucune indépendance à l'égard de la cause supérieure qui les a fait passer du néant à l'être.

Donc il y a des êtres qui sont moins les uns que les autres. L'être et la perfection sont la même chose. L'être infini, quoique d'une suprême unité, est infiniment être, puisqu'il est infiniment parfait. Je suis véritablement, et je ne suis pas lui; je suis infiniment moins parfait que lui, puisque je ne suis point par moi comme lui, mais par sa seule fécondité. L'être qui ne se connoît pas et qui ne connoît pas l'être qui l'a fait, est moins parfait; il est moins être que moi qui me connois et qui connois ma cause.

Donc il y a des degrés infinis d'être qui sont tous réunis par une simplicité indivisible dans l'être infini, et qui sont divisibles à l'infini dans les productions de cet être.

Donc les degrés infinis de l'être, pris intensivement, n'ont rien de commun avec la multiplication extensive de l'être, Dieu n'étant infini que par les degrés infinis pris intensivement, qui sont réunis en lui, et auxquels on ne peut rien ajouter. Enfin la multiplication extensive de l'être par la création de l'univers n'ajoute rien à ce genre d'infini intensif qui est Dieu.

LETTRE

SUR

L'IDEE DE L'INFINI,

ET SUR

LA LIBERTÉ DE DIEU DE CRÉER OU NE PAS CRÉER.

QUOIQUE nous n'ayons jamais eu, monsieur, aucune occasion vous et moi de nous voir et de nous connoître, je suis prévenu d'une véritable estime pour vous par la lettre que vous m'avez fait la grace de m'écrire. Je serois ravi d'y pouvoir répondre d'une maniere qui vous satisfît; mais je n'ose guere l'espérer par la difficulté des matieres dont il s'agit, et par le peu de temps que j'ai pour m'y appliquer. Avant que d'entrer dans vos questions, agréez, s'il vous plaît, que je vous expose mes vues générales sur la philosophie; elles ne seront peut-être pas inutiles pour l'éclaircissement des questions proposées.

Je commence, monsieur, par m'arrêter tout court en matiere de philosophie, dès que je trouve une vérité de foi qui contredit quelque pensée philosophique que je suis tenté de suivre. Je préfere, sans hésiter, la raison de Dieu à la mienne; et le meilleur usage

que je puisse faire de ma foible lumiere, est de la sacrifier à son autorité. Ainsi, sans m'écouter moi-même, j'écoute la seule révélation qui me vient par l'église, et je nie tout ce qu'elle m'apprend à nier. Si tous les géometres du monde disoient d'un commun accord à un ignorant sensé une vérité de géométrie qu'il ne seroit nullement à portée d'entendre, il la croiroit prudemment sur leur témoignage unanime: l'usage qu'il feroit alors de sa raison ignorante seroit de la soumettre à la raison supérieure et mieux instruite de tant de savants. Ne dois-je point bien davantage soumettre ma raison bornée à la raison infinie de Dieu? Dès que je le conçois infini, je m'attends de trouver en lui infiniment plus que je ne saurois concevoir. Ainsi, en matiere de religion, je crois, sans raisonner, comme une femmelette; et je ne connois point d'autre regle que l'autorité de l'église qui me propose la révélation. Ce qui me facilite cette docilité, est la nécessité où je me trouve continuellement de croire avec une entiere certitude des vérités qui me sont actuellement inconcevables. Par exemple, de quelque côté que je me tourne pour croire la divisibilité du continu à l'infini, ou pour croire des atômes, je me trouve dans l'impuissance de répondre rien d'intelligible aux objections, et je suis nécessité à croire ce qui me surmonte. Or si je fais cette expé-

rience continuellement dans l'ordre purement naturel, et jusques sur les plus vils atômes, à combien plus forte raison dois-je admettre les vérités surnaturelles, dont la révélation de Dieu m'assure, quoique ma foible raison ne puisse me les éclaircir. Il faut à tout moment, jusques dans la philosophie, croire sans aucun doute ce qui surmonte la raison même; autrement nous ne croirions rien de tout ce qui nous environne, et qui nous est le plus familier. Un aveugle refuse-t-il de croire sur la parole des hommes clair-voyants la lumiere et les couleurs qu'il ne peut concevoir? Ne dois-je pas me croire aussi aveugle sur les vérités surnaturelles qu'un aveugle l'est sur la lumiere et sur les couleurs? Ne dois-je pas être aussi docile à l'autorité de Dieu qu'un aveugle l'est tous les jours à celle des hommes clair-voyants? Ma conclusion est qu'on a beau me dire qu'on ne peut concevoir une proposition, et que la raison semble y répugner avec évidence, ou bien qu'une proposition paroît évidente, et qu'on n'est pas libre de la nier; je nie et j'affirme sans hésiter tout ce que la religion me propose de croire et de ne croire pas: je vais même plus loin, car je crois toutes les propositions auxquelles ma raison me mene avec évidence, quoique je ne puisse point ensuite, quand j'y suis arrivé, vaincre par la force de ma raison les objections que je suis tenté de

regarder comme démonstratives contre ces propositions déja reçues.

Après vous avoir déclaré, monsieur, combien je suis docile à l'autorité de la religion, je dois vous avouer combien je suis indocile à toute autorité de philosophie. Les uns me citent Aristote comme le prince des philosophes; j'en appelle à la raison, qui est le juge commun entre Aristote et tous les autres hommes. Les autres me citent Descartes; mais je leur réponds que c'est Descartes même qui m'a appris à ne croire personne sur sa parole. La philosophie n'étant que la raison, on ne peut suivre en ce genre que la raison seule. Voulez-vous que je croie quelque proposition en matiere de philosophie? laissons à part les grands noms, et venons aux preuves: donnez-moi des idées claires, et non des citations d'auteurs qui ont pu se tromper. Si l'autorité a quelque lieu en matiere de philosophie, ce n'est que pour nous engager, par l'estime de certains philosophes, à examiner plus mûrement leurs opinions. Descartes, qui a osé secouer le joug de toute autorité pour ne suivre que ses idées, ne doit avoir lui-même sur nous aucune autorité. Si j'avois à croire quelque philosophe sur la réputation, je croirois bien plutôt Platon et Aristote, qui ont été pendant tant de siecles en possession de décider: je croirois même S. Augustin bien plus que Descartes sur

les matieres de pure philosophie; car outre qu'il a beaucoup mieux su les concilier avec la religion, on trouve d'ailleurs dans ce pere un bien plus grand effort de génie sur toutes les vérités de métaphysique, quoiqu'il ne les ait jamais touchées que par occasion et sans ordre. Si un homme éclairé rassembloit dans les livres de S. Augustin toutes les vérités sublimes que ce pere y a répandues comme par hasard, cet extrait, fait avec choix, seroit très supérieur aux méditations de Descartes, quoique ces méditations soient le plus grand effort de l'esprit de ce philosophe.

Je vous avoue, monsieur, qu'il y a dans Descartes des choses qui me paroissent peu dignes de lui; comme, par exemple, son monde indéfini, qui ne signifie rien que de ridicule, s'il ne signifie pas un infini réel. Sa preuve de l'impossibilité du vuide est un pur paralogisme, où il a suivi son imagination au lieu de suivre les idées purement intellectuelles. Il y a beaucoup d'autres choses sur lesquelles il n'est jamais venu aux dernieres précisions; je le dis d'autant plus librement, que je suis prévenu d'ailleurs d'une haute estime pour l'esprit de ce philosophe.

Je sais qu'il y a beaucoup de gens d'esprit qui se disent cartésiens, et qui ont embrassé des opinions trop hardies, ce me semble, en s'appuyant sur les principes de Descartes: mais sans vouloir critiquer ni

nommer personne, je laisse librement raisonner chacun autant que la religion le permet, et je prends pour moi la liberté que je laisse aux autres, en me défiant sincèrement de mes foibles lumieres. J'avoue qu'il me paroît que plusieurs philosophes de notre temps, qui sont d'ailleurs très estimables, n'ont pas eu assez d'exactitude dans ce qu'ils ont dit sur vos deux questions; l'une, de la nature de l'infini; et l'autre, de la liberté de Dieu pour ses ouvrages extérieurs. Venons maintenant, s'il vous plaît, monsieur, à l'examen de ces deux questions.

PREMIERE QUESTION.

De la nature de l'infini.

Je ne saurois concevoir qu'un seul infini, c'est-à-dire, que l'être infiniment parfait, ou infini en tout genre. Tout infini qui ne seroit infini qu'en un genre, ne seroit point un infini véritable. Quiconque dit un genre ou une espece, dit manifestement une borne, et l'exclusion de toute réalité ultérieure, ce qui établit un être fini ou borné. C'est n'avoir point assez simplement consulté l'idée de l'infini, que de l'avoir renfermé dans les bornes d'un genre. Il est visible qu'il ne peut se trouver que dans l'universalité de l'être, qui

est l'être infiniment parfait en tout genre, et infiniment simple.

Si on pouvoit concevoir des infinis bornés à des genres particuliers, il seroit vrai de dire que l'être infiniment parfait en tout genre seroit infiniment plus grand que ces infinis-là; car outre qu'il égaleroit chacun d'eux dans son genre, et qu'il surpasseroit chacun d'eux en les égalant tous ensemble, de plus il auroit une simplicité suprême qui le rendroit infiniment plus parfait que toute cette collection de prétendus infinis.

D'ailleurs, chacun de ces infinis subalternes se trouveroit borné par l'endroit précis où son genre le borneroit et le rendroit inégal à l'être infini en tout genre.

Quiconque dit inégalité entre deux êtres, dit nécessairement un endroit où l'un finit et où l'autre ne finit pas. Ainsi c'est se contredire que d'admettre des infinis inégaux.

Je ne puis même en concevoir qu'un seul, puisqu'un seul, par sa réelle infinité, exclut toute borne en tout genre, et remplit toute l'idée de l'infini.

D'ailleurs, comme je l'ai remarqué, tout infini qui ne seroit pas simple, ne seroit pas véritablement infini: le défaut de simplicité est une imperfection; car, à perfection d'ailleurs égale, il est plus parfait d'être entièrement un que d'être composé, c'est-à-

dire, que de n'être qu'un assemblage d'êtres particuliers. Or une imperfection est une borne; donc une imperfection telle que la divisibilité est opposée à la nature du véritable infini qui n'a aucune borne.

On croira peut-être que ceci n'est qu'une vaine subtilité; mais si on veut se défier parfaitement de certains préjugés, on reconnoîtra qu'un infini composé n'est infini que de nom, et qu'il est réellement borné par l'imperfection de tout être divisible, et réduit à l'unité d'un genre. Ceci peut être confirmé par des suppositions très simples et très naturelles sur ces prétendus infinis qui ne seroient que des composés.

Donnez-moi un infini divisible; il faut qu'il ait une infinité de parties actuellement distinguées les unes des autres; ôtez-en une partie si petite qu'il vous plaira, dès qu'elle est ôtée, je vous demande si ce qui reste est encore infini ou non; s'il n'est pas infini, je soutiens que le total, avant le retranchement de cette petite partie, n'étoit point un infini véritable. En voici la démonstration. Tout composé fini, auquel vous rejoindrez une très petite partie qui en auroit été détachée, ne pourroit point devenir infini par cette réunion: donc il demeureroit fini après la réunion; donc, avant la désunion, il est véritablement fini. En effet, qu'y auroit-il de plus ridicule que d'oser dire que le même tout est tantôt fini et tantôt infini, suivant qu'on

lui ôte ou qu'on lui rend une espece d'atôme? Quoi donc! l'infini et le fini ne sont-ils différents que par cet atôme de plus ou de moins?

Si au contraire ce tout demeure infini après que vous en avez retranché une petite partie, il faut avouer qu'il y a des infinis inégaux entre eux; car il est évident que ce tout étoit plus grand avant que cette partie fût retranchée qu'il ne l'est depuis son retranchement. Il est plus clair que le jour que le retranchement d'une partie est une diminution du total à proportion de ce que cette partie est grande. Or c'est le comble de l'absurdité, que de dire que le même infini, demeurant toujours infini, est tantôt plus grand et tantôt plus petit.

Le côté où l'on retranche une partie, fait visiblement une borne par la partie retranchée. L'infini n'est plus infini de ce côté, puisqu'il y trouve une fin marquée. Cet infini est donc imaginaire; et nul être divisible ne peut jamais être un infini réel. Les hommes, ayant l'idée de l'infini, l'ont appliquée d'une maniere impropre et contraire à cette idée même, à tous les êtres auxquels ils n'ont voulu donner aucune borne dans leur genre; mais ils n'ont pas pris garde que tout genre est lui-même une borne, et que toute divisibilité étant une imperfection, qui est aussi une borne visible, elle exclut le véritable infini qui est un être sans bornes dans sa perfection.

L'être, l'unité, la vérité et la bonté sont la même chose. Ainsi, tout ce qui est un être infini est infiniment un, infiniment vrai, infiniment bon. Donc il est infiniment parfait et indivisible.

De là je conclus qu'il n'y a rien de plus faux qu'un infini imparfait, et par conséquent borné; rien de plus faux qu'un infini qui n'est pas infiniment un; rien de plus faux qu'un infini divisible en plusieurs parties ou finies ou infinies. Ces chimériques infinis peuvent être grossièrement imaginés, mais jamais conçus.

Il ne peut pas même y avoir deux infinis; car les deux, mis ensemble, seroient sans doute plus grands que chacun d'eux pris séparément, et par conséquent ni l'un ni l'autre ne seroit véritablement infini.

De plus, la collection de ces deux infinis seroit divisible, et par conséquent imparfaite, au lieu que chacun des deux seroit indivisible et parfait en soi: ainsi un seul infini seroit plus parfait que les deux ensemble. Si, au contraire, on vouloit supposer que les deux joints ensemble seroient plus parfaits que chacun des deux pris séparément, il s'ensuivroit qu'on les dégraderoit en les séparant.

Ma conclusion est qu'on ne sauroit concevoir qu'un seul infini souverainement un, vrai et parfait.

SECONDE QUESTION.

De la liberté de Dieu pour créer, ou pour ne créer pas.

Vous avez très bien compris, monsieur, que quand je dis qu'il est plus parfait à un être d'être fécond que de ne l'être pas, je ne prétends point parler d'une production actuelle, mais seulement d'un simple pouvoir de produire. Qui dit fécondité ne dit point une production actuelle, mais une vertu de produire hors de soi : c'est ainsi qu'on dit tous les jours qu'une terre est très féconde ou très fertile, quoiqu'elle soit actuellement en friche, parcequ'elle a une nature propre à produire les plus abondantes moissons.

On m'objectera peut-être que l'acte est plus parfait que la puissance, et qu'il y a plus de perfection à opérer actuellement qu'à être seulement dans le pouvoir d'opérer : mais ce raisonnement est captieux. Pour en démêler l'illusion, je vous supplie de considérer les choses suivantes.

Il est vrai que, selon les écoles, *l'acte perfectionne la puissance, et en est le complément;* mais voici ce qu'il y a de réel dans ce discours.

1°. Les philosophes de l'école parlent de l'acte comme d'une entité distinguée de la puissance et de

l'action, et qui est le terme de l'action même. En ce sens, le terme est le complément qui perfectionne la puissance. Nul Cartésien ne peut parler sérieusement ainsi.

2°. Quiconque dit pure puissance ou simple pouvoir, dit une simple capacité d'être : au contraire, quiconque dit acte dit une existence et une perfection déja existante et actuelle. En un mot, ce qui n'est qu'en puissance n'est que possible ; et ce qui est déja en acte, existe déja actuellement. Or il est visible qu'il est plus parfait d'être actuellement existant que de n'être qu'en puissance ou possible.

Remarquez, s'il vous plaît, que le même être peut être tout ensemble en puissance pour certaines choses, et en acte pour d'autres. C'est ce qui arrive sans cesse à tout être fini et créé ; car, d'un côté, il est en acte pour tout ce qu'il a déja reçu d'existence et d'actuel ; mais d'un autre côté il n'est qu'en puissance pour tout ce qui lui reste à recevoir, et dont il n'a, par son être présent, que la simple puissance ou capacité de le recevoir.

En ce sens, il est encore manifeste qu'il est bien plus parfait d'être en acte que de n'être qu'en puissance. Mais tout ceci n'a aucun rapport avec le pouvoir et avec l'acte pour les actions particulieres qu'on est libre de faire ou de ne faire pas, et qu'on a quel-

quefois raison de ne pas faire. Par exemple, je ne suis pas plus parfait en parlant qu'en ne parlant pas ; il arrive même souvent que je suis plus parfait de me taire que de parler.

La perfection consiste dans la vertu de faire cette action : mais je n'y ajoute rien en la faisant, autrement j'aurois tort de ne me donner pas une perfection qui dépend de moi, toutes les fois que je garde le silence par discrétion.

Il est vrai que l'ame agit sans cesse ; elle connoît toujours au moins confusément quelque vérité, et elle veut à proportion quelque bien : mais aucune action prise en particulier ne lui est nécessaire.

Il n'est pas vrai, selon l'exemple déja rapporté, que l'acte de parler soit plus parfait en lui-même que la simple puissance.

S'il n'est pas plus parfait à l'homme d'opérer actuellement une telle chose que de pouvoir simplement l'opérer, cela est encore bien plus certain en Dieu : il faut au moins avouer que toute opération de la créature est une modification qu'elle se donne. Il est vrai aussi qu'elle opere toujours, et par conséquent qu'elle se modifie toujours tantôt d'une façon et tantôt d'une autre ; mais quand elle choisit la meilleure opération, elle se donne par ce choix la modification la plus parfaite.

Il n'en est pas de même de Dieu. Par son être infini, simple et immuable, il est incapable de toutes modifications; car une modification seroit une borne: son opération n'est que lui-même sans y rien ajouter. Si son opération ajoutoit la moindre chose à sa perfection, il ne seroit pas Dieu; car il n'auroit pas lui-même l'infinie perfection indépendamment de son action au-dehors.

En ce cas, son opération au-dehors seroit essentielle à sa divinité, et en feroit partie.

Bien plus; son ouvrage extérieur, qui n'est que sa créature, ne pouvant être séparé de son opération féconde, cet ouvrage seroit essentiel à son infinie perfection, et par conséquent à sa divinité: on ne pourroit concevoir l'un sans l'autre; l'un dépendroit de l'autre; la créature seroit essentielle au créateur, et se confondroit avec lui; l'infinie perfection ne pourroit se trouver que dans ce total de Dieu opérant au-dehors, et de son ouvrage. La créature étant nécessaire au créateur même par son essence, elle ne seroit plus créature; il la faudroit regarder avec Dieu comme nous regardons le Fils et le Saint-Esprit avec le Pere dans la sainte Trinité. En ce cas Dieu produiroit éternellement par nécessité tout ce qu'il pourroit produire de plus parfait: il se devroit à lui-même de le faire: il ne seroit jamais Dieu qu'autant qu'il le

feroit actuellement: il ne pourroit jamais ne le faire pas. Si on le concevoit comme existant un moment avant que de produire, il faudroit dire qu'en commençant à produire il a commencé à se rendre parfait, et à devenir Dieu. En un mot, la créature seroit si essentielle au créateur, qu'on ne pourroit plus les distinguer réellement, et qu'on s'accoutumeroit à ne chercher plus d'autre être infiniment parfait que cette collection des êtres qu'on nomme créatures.

Que faut-il donc pour ne pas tomber dans cette impiété monstrueuse? Il faut dire que Dieu n'est pas plus parfait en opérant hors de lui qu'en n'opérant pas, parcequ'il est toujours tout-puissant et infiniment fécond, lors même qu'il ne lui plaît pas d'exercer cette puissance féconde.

Par-là on reconnoît que Dieu est libre d'une souveraine liberté, dont la nôtre n'est qu'une foible image et une légere participation.

Par-là on conçoit la reconnoissance qui est due au bienfait purement gratuit de la création. Par-là on entre dans le véritable esprit de l'écriture, qui nous enseigne que Dieu fit son ouvrage en sept jours: il suspendoit son ouvrage, il interrompoit son action; il menoit peu à peu son ouvrage au but, et par divers degrés: il réservoit à chaque jour une forme nouvelle et particuliere : il lui donnoit à diverses reprises un

accroissement de perfection. Chaque chose se trouvoit chaque jour bonne et digne de lui ; mais il la rendoit dans la suite encore meilleure en la retouchant. Par-là il montroit combien il étoit le maître de tout son ouvrage, pour lui donner tant et si peu de perfection qu'il lui plairoit. Il pouvoit s'arrêter à une masse informe ; il pouvoit faire de cette masse l'ouvrage varié et plein d'ornements qu'il lui a plu d'en faire, et qu'on nomme l'univers.

Rien n'est donc plus faux que ce que j'entends dire; savoir, que Dieu est nécessité par l'ordre, qui est lui-même, à produire tout ce qu'il pouvoit faire de plus parfait. Ce raisonnement iroit à prouver que l'actuelle production de la créature est éternelle et essentielle au créateur. Ce raisonnement prouveroit que Dieu n'a pu se retenir en rien dans la création de son ouvrage; qu'il ne l'a fait avec aucune liberté; qu'il a été assujetti à le faire tout entier d'abord, et même à le faire dès l'éternité. On établiroit par-là que Dieu étoit autant gêné pour la maniere d'agir que pour le fonds de son ouvrage. Selon ce principe, il falloit, sous peine de violer l'ordre et de se dégrader, qu'il fît tout son ouvrage par la voie la plus simple. En un mot, si ce principe a lieu, la toute-puissance de Dieu s'est épuisée dans un moment: il ne peut plus produire un seul atôme; il est dans l'impuissance d'ajouter le moindre

degré de perfection au plus vil atôme de l'univers. Si quelque chose est indigne de Dieu, c'est une telle idée de lui.

Combien saint Augustin pense-t-il plus noblement et avec plus de justesse sur la divinité! Ce pere se représente des degrés de perfection, en montant et en descendant à l'infini, que Dieu voit distinctement d'une seule vue. Il n'en voit aucun qui ne demeure infiniment au-dessous de sa perfection infinie. Il peut monter aussi haut qu'il voudra pour le plan de son ouvrage; son ouvrage demeurera toujours infiniment au-dessous de lui. Il peut descendre aussi bas qu'il lui plaira; son ouvrage sera toujours bon, parfait, selon sa mesure, distingué du néant, au-dessus de lui, et digne de l'être infini. Dieu, choisissant entre ces degrés infinis de perfection, appelle ou n'appelle pas le néant, ne doit rien et peut tout. Sa supériorité infinie au-dessus de son ouvrage fait qu'il n'en peut avoir aucun besoin: la gloire même qu'il en tire lui est, pour ainsi dire, si accidentelle, qu'elle se réduit à son bon plaisir, et au pur choix de sa volonté.

Il a pu créer le monde si tôt et si tard qu'il lui a plu; mais le plus tôt ne vient qu'après son éternité, et le plus tard est encore suivi de cette même éternité qui reste toute entiere. En un mot, quelque étendue qu'il eût donnée à la durée de l'univers, elle eût été

toujours quelque chose de fini dans l'infini; elle eût été renfermée dans l'éternité indivisible de son auteur.

Saint Augustin représente contre les Manichéens cette bonté de l'ouvrage et cette liberté de l'ouvrier, à quelque degré qu'il lui plaise de le fixer. Il n'y a en tout, selon ce pere, que les divers degrés de l'être, parcequ'être et perfection c'est précisément la même chose.

C'est par ces divers degrés que Dieu varie son ouvrage. Tout ce qui existe est bon et parfait dans un certain genre. Ce qui est plus, est plus parfait; ce qui est moins, est moins parfait: mais tout ce qui est, en quelque bas degré qu'il soit, est digne de Dieu, puisqu'il a l'être, et qu'il faut une sagesse toute-puissante pour le tirer du néant. En même temps tout être créé, quelque parfait qu'on le conçoive, n'a qu'un degré borné d'être, où il n'a pu monter que par la sagesse toute-puissante de celui qui l'a tiré du néant. Toute créature se trouve donc dans ce milieu, entre ces deux extrémités, dans l'infini de Dieu.

Dieu ne voit rien qui ne soit infiniment au-dessous de lui. Cette infériorité infinie de tous les êtres créés des plus hauts et des plus bas degrés les met tous dans une espece d'égalité à ses yeux. Aucun d'eux n'a une supériorité de perfection infinie qui lui

soit une raison invincible de le préférer. Auquel de ces divers degrés qu'il puisse s'arrêter, il s'arrête toujours nécessairement à un degré qui se trouve fini, et infiniment au-dessous de lui. Cette infériorité infinie fait qu'aucune perfection possible ne peut le nécessiter; et sa supériorité infinie sur toute perfection possible fait la liberté de son choix.

Voilà, monsieur, ce que je crois avoir appris de saint Augustin sur la liberté de Dieu dans la production de ses ouvrages hors de lui. Je voudrois être libre de m'éclaircir avec vous sur toutes ces matieres, et je recevrois avec grand plaisir tout ce que vous voudriez bien me communiquer; car je ne doute point que vous n'ayez fait de grandes recherches: mais un grand diocese où la guerre augmente infiniment nos embarras, une très foible santé, et d'autres travaux épineux sur les matieres de la grace, m'ôtent la liberté que je voudrois avoir pour méditer sur la métaphysique. Je suis parfaitement, &c.

LETTRE

SUR

LA VÉRITÉ DE LA RELIGION,

ET SUR SA PRATIQUE.

Je crois, monsieur, que vous avez trois choses principales à faire. La premiere est d'éclaircir les points fondamentaux de la religion, si par hasard vous aviez là-dessus quelque doute ou quelque défaut de persuasion vif et distinct. La seconde est d'examiner votre conscience sur le passé. La troisieme est de vous faire un plan de vie chrétienne pour l'avenir.

I. On n'a rien de solide à opposer aux vérités de la religion. Il y en a un grand nombre des plus fondamentales qui sont conformes à la raison. On ne les rejette que par orgueil, que par un libertinage d'esprit, que par le goût des passions, et par la crainte de subir un joug trop gênant. Par exemple, il est facile de voir que nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes, que nous avons commencé à être ce que nous n'étions pas il y a cent ans; que notre corps, dont la matiere est pleine de ressorts si bien concertés, ne peut être que l'ouvrage d'une puissance et d'une industrie merveilleuse; que l'univers découvre dans toutes ses parties l'art de l'ouvrier suprême qui l'a formé; que

notre foible raison est à tout moment redressée au-dedans de nous par une autre raison supérieure que nous consultons et qui nous corrige, que nous ne pouvons changer, parcequ'elle est immuable, et qui nous change, parceque nous en avons besoin. Tous la consultent en tous lieux. Elle répond à la Chine comme en France et dans l'Amérique. Elle ne se divise point en se communiquant: ce qu'elle me donne de sa lumiere n'ôte rien à ceux qui en étoient déja remplis. Elle se prête à tout moment sans mesure, et ne s'épuise jamais. C'est un soleil dont la lumiere éclaire les esprits, comme le soleil éclaire les corps. Cette lumiere est éternelle et immense; elle comprend tous les temps comme tous les lieux. Elle n'est point moi, puisqu'elle me reprend et me corrige malgré moi-même. Elle est donc au-dessus de moi, et au-dessus de tous les hommes foibles et imparfaits, comme je le suis. Cette raison suprême, qui est la regle de la mienne, cette sagesse de laquelle tout sage reçoit ce qu'il a, cette source supérieure de lumiere où nous puisons tout, est le Dieu que nous cherchons. Il est par lui-même, et nous ne sommes que par lui. Il nous a faits semblables à lui, c'est-à-dire raisonnables, afin que nous puissions le connoître comme la vérité infinie, et l'aimer comme l'immense bonté. Voilà la religion; car la religion est l'amour. Aimer Dieu, et en com-

muniquer l'amour aux autres hommes, c'est exercer le culte parfait. Dieu est notre pere; nous sommes ses enfants. Les peres de la terre ne sont point peres comme lui; ils n'en sont que l'ombre. Nous lui devons la connoissance, la vie, l'être, et tout ce que nous sommes. Faut-il que nous, qui avons tant d'horreur de l'ingratitude d'homme à homme sur les moindres bienfaits, nous fassions gloire d'une ingratitude monstrueuse à l'égard du pere de qui nous avons reçu le fonds de notre être? Faut-il que nous usions sans cesse des dons de son amour pour violer sa loi, et pour l'outrager? Voilà les vérités fondamentales de la religion, que la raison même renferme. La religion n'ajoute à la probité mondaine que la consolation de faire par amour et par reconnoissance pour notre pere céleste ce que la raison nous demande elle-même en faveur des vertus.

Il est vrai que la religion nous propose d'autres vérités qu'on nomme mysteres, et qui sont incompréhensibles. Mais faut-il s'étonner que l'homme, qui ne connoît ni les ressorts de son propre corps, dont il se sert à toute heure, ni les pensées de son esprit, qu'il ne peut se développer à soi-même, ne puisse comprendre les secrets de Dieu? Faut-il s'étonner que le fini ne puisse pas égaler ni épuiser l'infini? On peut dire que la religion n'auroit pas le caractere de l'in-

fini, d'où elle vient, si elle ne surmontoit pas notre courte et foible intelligence. Il est digne de Dieu et conforme à notre besoin, que notre raison soit humiliée et confondue par cette autorité accablante des mysteres que nous ne pouvons pénétrer.

D'ailleurs la religion ne nous présente rien que de conforme à la raison, que d'aimable, que de touchant, que de digne d'être admiré dans tout ce qui regarde les sentiments qu'elle nous inspire et les mœurs qu'elle exige de nous. L'unique point qui puisse révolter notre cœur est l'obligation d'aimer Dieu plus que nous-mêmes, et de nous rapporter entièrement à lui. Mais qu'y a-t-il de plus juste que de rendre tout à celui de qui tout nous vient, et que de lui rapporter ce moi que nous tenons de lui seul? Qu'y a-t-il, au contraire, de plus injuste que d'avoir tant de peine à entrer dans un sentiment si juste et si raisonnable? Il faut que nous soyons bien égarés de notre voie et bien dénaturés pour être si révoltés contre une subordination si légitime. C'est l'amour-propre aveugle, effréné, insatiable, tyrannique, qui veut tout pour lui seul, qui nous rend idolâtres de nous-mêmes, qui fait que nous voudrions être le centre du monde entier, et que Dieu même ne servît qu'à flatter tous nos vains desirs. C'est lui qui est l'ennemi de l'amour de Dieu. Voilà la plaie profonde de notre cœur. Voilà le grand

principe de l'irréligion. Quand est-ce que l'homme se fera justice? quand est-ce qu'il se mettra dans sa vraie place? quand est-ce qu'il ne s'aimera que par raison, à proportion de ce qu'il est aimable, et qu'il préférera à soi non seulement Dieu qui ne souffre nulle comparaison, mais encore tout bien public de la société des autres hommes imparfaits comme lui? Encore une fois, voilà la religion, connoître, aimer Dieu. *C'est là tout l'homme*, dit le sage; tout le reste n'est point le vrai homme. Ce n'est que l'homme dénaturé, que l'homme corrompu et dégradé, que l'homme qui perd tout en voulant follement se donner tout, et qui va mendier un faux bonheur chez les créatures en méprisant le vrai bonheur que Dieu lui promet. Que met-on à la place de ce bien infini? Un plaisir honteux, un fantôme d'honneur, l'estime des hommes qu'on méprise. Quand vous aurez bien affermi les principes de la religion dans votre cœur, il faudra entrer dans l'examen de votre conscience pour réparer les fautes de la vie passée.

II. Le premier pas pour cet examen est de vous mettre dans les dispositions que vous devez à Dieu. Voulez-vous qu'un homme de condition sente les fautes qu'il a faites dans le monde contre l'honneur d'une façon indigne de sa naissance? commencez par le faire entrer dans les sentiments nobles et vertueux

que la probité et l'honneur doivent lui inspirer; alors il sentira très vivement jusqu'aux moindres fautes qu'il aura commises en ce genre, il se les reprochera en toute rigueur, il en sera honteux et inconsolable. Pour nous affliger de nos fautes, il faut que nous ayons dans le cœur l'amour de la vertu qui est opposée à ces fautes-là. Voulez-vous discerner exactement toutes les fautes que vous avez commises contre Dieu? commencez à l'aimer. C'est l'amour de Dieu qui vous éclairera et qui vous donnera un vif repentir de vos ingratitudes à l'égard de cette bonté infinie. Demandez à un homme qui ne connoît point Dieu et qui est indifférent pour lui, en quoi il l'a offensé; vous le trouverez grossier sur ses fautes : il ne connoît ni ce que Dieu demande, ni en quoi on peut lui manquer. Il n'y a que l'amour qui nous donne une vraie délicatesse sur nos péchés. Ouvrez les yeux dans un lieu sombre, vous n'appercevrez rien dans l'air; mais ouvrez-les près d'une fenêtre aux rayons du soleil, vous y découvrirez jusqu'aux moindres atômes. Apprenez donc à connoître la bonté de Dieu et tout ce qui lui est dû. Commencez par l'aimer, et l'amour fera votre examen de conscience mieux que vous ne sauriez le faire. Aimez, et l'amour vous servira de mémoire pour vous reprocher, par un reproche tendre et qui porte sa consolation avec lui, tout ce que vous avez

jamais fait contre l'amour même. Voyez un retour d'amitié vive et sincere entre deux personnes qui s'étoient brouillées; rien ne leur échappe par rapport à tout ce qui peut avoir blessé les cœurs et rompu l'union. Vous me demanderez comment est-ce qu'on peut se donner à soi-même cet amour qu'on ne sent point, sur-tout quand il s'agit d'un objet qu'on ne voit pas, et dont on n'a jamais été occupé : je vous réponds, monsieur, que vous aimez tous les jours des choses que vous ne voyez point. Voyez-vous la sagesse de votre ami ? voyez-vous sa sincérité, son courage, son désintéressement, sa vertu ? Vous ne sauriez voir ces objets des yeux du corps; vous les estimez néanmoins, et vous les aimez jusqu'à les préférer en lui aux richesses, aux graces extérieures, et à tout ce qui pourroit éblouir les yeux. Aimez la sagesse et la bonté suprême de Dieu comme vous aimez la sagesse et la bonté imparfaite de votre ami : si vous ne pouvez pas avoir un amour de sentiment, au moins vous aurez un amour de préférence dans la volonté, qui est le point essentiel.

Mais cet amour même n'est point en votre pouvoir; il ne dépend point de vous de vous le donner; il faut le desirer, le demander, l'attendre, travailler à le mériter, et sentir le malheur d'en être privé. Il faut dire à Dieu d'un cœur humble avec S. Augustin : *O beauté*

ancienne et toujours nouvelle, je vous ai connue, je vous ai aimée bien tard! Ô que d'années perdues! hélas! Pour qui ai-je vécu n'ayant pas vécu pour vous? Moins vous sentirez cet amour, plus il faut demander à Dieu qu'il daigne l'allumer dans votre cœur. Dites-lui: Je vous le demande comme les pauvres demandent du pain. Ô que mon cœur est pauvre! qu'il est réduit à la mendicité! Ô vous qui êtes si aimable et si mal aimé, faites que je vous aime! rappellez à son centre mon amour égaré; accoutumez-moi à me familiariser avec vous; attirez-moi tout à vous, afin que j'entre dans une société de cœur à cœur avec vous qui êtes le seul ami fidele. Ô Dieu! que n'ai-je point aimé hors de vous! Mon cœur s'est usé dans les affections les plus dépravées. J'ai honte de ce que j'ai aimé; j'ai encore plus de honte de ce que je n'ai point aimé. Jusqu'ici je me suis nourri d'ordure et de poison, j'ai rejetté dédaigneusement le pain céleste, j'ai méprisé la fontaine d'eaux vives, je me suis creusé des cîternes entr'ouvertes et bourbeuses, j'ai couru follement après le mensonge, j'ai fermé les yeux à la vérité, je n'ai point voulu voir l'abîme ouvert sous mes pas. Ô mon Dieu! vous n'avez point oublié celui qui vous oublioit; vous m'avez aimé, quoique je ne vous aimasse point, et vous avez eu pitié de mes égarements; vous cherchez celui qui vous a fui.

Dès que vous serez véritablement touché, tout vous deviendra facile pour l'examen que vous voulez faire ; les écailles, pour ainsi dire, tomberont tout-à-coup de vos yeux ; vous verrez par les yeux pénétrants de l'amour tout ce que les autres yeux ne discernent jamais : alors il faudra vous retenir, loin de vous presser. Jusques-là on auroit beau vous presser, l'amour-propre vous retiendroit par mille réflexions indignes du culte de Dieu.

Pour le détail de votre examen, il ne sera pas difficile. Examinez vos devoirs d'état et de profession, comme seigneur de terres, comme général dans les armées, comme maître de vos domestiques, comme homme d'une condition distinguée dans le monde. Puis considérez en quoi vous avez manqué à la religion par des discours trop hardis ; à la charité, par des paroles désavantageuses au prochain ; à la modestie, par des termes trop libres ; à la justice, par le défaut d'ordre pour payer vos dettes. Souvenez-vous de vos passions grossieres qui ont pu vous entraîner, du prochain qui a suivi votre mauvais exemple, et du scandale que vous avez donné. Quand on a vécu long-temps au gré de ses passions loin de Dieu, on ne sauroit rappeller exactement tout le détail ; mais, sans le marquer, on le fait assez entendre en gros en s'accusant de tels vices qui ont été habituels pendant un tel nombre d'années.

III. A l'égard de l'avenir, il s'agit de régler le fond de votre cœur pour régler votre vie. Chacun vit selon son cœur; c'est l'amour d'un chacun qui décide de toute sa conduite. Quand vous n'avez aimé que vous et votre plaisir, vous avez foulé Dieu aux pieds; la volupté est devenue votre dieu ; vous avez poussé le plaisir, comme parle saint Paul, *jusqu'à l'avarice;* vous avez été insatiable de sensualité, comme les avares le sont d'argent; en voulant vous posséder indépendamment de Dieu pour jouirde tout sans mesure, vous avez tout perdu; vous ne vous êtes point possédé; vous vous êtes livré à vos passions tyranniques, et vous vous êtes presque détruit vous-même. Quelle frénésie d'amour-propre ! Revenez donc, revenez à Dieu; il vous attend, il vous invite, il vous tend les bras; il vous aime bien plus que vous n'avez su vous aimer vous-même. Consultez-le dans une humble priere, pour apprendre de lui ce qu'il veut de vous. Dites-lui, comme saint Paul abattu et converti : *Que voulez-vous que je fasse?*

Quand vous serez accoutumé à prier, faites avec un sage et pieux conseil un plan de vie simple que vous puissiez soutenir à la longue, et qui vous mette à l'abri des rechûtes. Choisissez quelque compagnie qui marque le changement de votre cœur. Jamais un vrai ami de Dieu ne cherchera à vivre avec ses enne-

mis. Plus il sentira dans son cœur le goût des libertins, plus il s'en éloignera de peur de retomber avec eux dans le libertinage. Le moins qu'on puisse donner à Dieu, c'est de sentir sa fragilité, c'est de se défier de soi après tant de funestes expériences; c'est de fuir le péril qu'on ne doit pas se croire capable de vaincre; c'est de compter qu'on mérite d'être vaincu, dès qu'on le cherche. Choisissez donc des amis avec lesquels vous puissiez aimer Dieu, vous détacher du monde et trouver votre consolation solide dans la vertu. Point de grimaces, point de singularités affectées: une piété simple toute tournée vers vos devoirs, et toute nourrie du courage, de la confiance et de la paix que donnent la bonne conscience et l'union sincere avec Dieu.

Réglez votre dépense, prenez toutes les mesures qui dépendent de vous pour soulager vos créanciers; voyez le bien que vous pouvez faire dans vos terres pour y diminuer les désordres et les abus, pour y appuyer la justice et la religion.

Choisissez des occupations utiles qui remplissent vos heures vuides. Vous aimez la lecture; faites-en de bonnes. Lisez les livres de piété solide pour nourrir votre cœur, avec des livres d'histoire qui vous donneront un plaisir innocent.

Mais ce que je vous demande au-dessus de tout,

c'est de prendre tous les jours, par préférence à tout le reste, un demi-quart d'heure le matin et autant le soir, pour être en société familiere et de cœur avec Dieu. Vous me demanderez comment vous pourrez faire cette priere; je vous réponds que vous la ferez excellemment, si c'est votre cœur qui la fait. Eh! comment est-ce qu'on parle aux gens qu'on aime? Un demi-quart d'heure est-il si long avec un bon ami? Le voilà l'ami fidele qui ne se lasse point de vos refus, pendant que tous les autres amis vous négligent, à cause que vous ne pouvez plus être avec eux en commerce de plaisir. Dites-lui tout, écoutez-le sur tout; rentrez souvent au-dedans de vous-même pour l'y trouver. *Le royaume de Dieu est au-dedans de vous*, dit Jésus-Christ. Il ne faut pas l'aller chercher bien loin, puisqu'il est aussi près de nous que nous-mêmes. Il s'accommodera de tout, il ne veut que votre cœur; il n'a que faire de vos compliments et de vos protestations étudiées avec effort. Si votre imagination s'égare, revenez doucement à la présence de Dieu: ne vous gênez point; ne faites point de la priere une contention d'esprit; ne regardez point Dieu comme un maître qu'on n'aborde qu'en se composant avec cérémonie et embarras. La liberté et la familiarité de l'amour ne diminueront jamais le vrai respect et l'obéissance. Votre priere ne sera parfaite que quand

vous serez plus au large avec le vrai ami du cœur qu'avec tous les amis imparfaits du monde. Vous me demanderez quelle pénitence vous devez faire de tous vos péchés : je vous réponds comme J. C. à la femme adultere : *Je ne vous condamnerai point, gardez-vous de pécher encore.* Votre grande pénitence sera de supporter patiemment vos maux, d'être attaché sur la croix avec Jésus-Christ, de vous détacher de la vie dans un état triste et pénible où elle devient si fragile, et d'en faire le sacrifice à Dieu, s'il le faut, avec un humble courage. Ô la bonne pénitence que celle de se tenir sous la main de Dieu entre la vie et la mort ! N'est-ce pas réparer toutes les fautes de la vie, que d'être patient dans les douleurs, et prêt à perdre, quand il plaira à Dieu, cette vie dont on fait un si mauvais usage ?

Voilà, monsieur, les principales choses qui me viennent au cœur pour vous ; recevez-les, je vous supplie, comme les marques, &c.

TRAITÉ DU MINISTERE DES PASTEURS.

TRAITÉ
DU MINISTERE
DES PASTEURS.

CHAPITRE I[er].

De l'état et de l'importance de cette question.

Les docteurs protestants affectent de mépriser comme une pure *chicane* ce que nous disons pour montrer qu'ils n'ont aucun ministere légitime parmi eux. « Le « peuple de l'église romaine, dit du Moulin, est ap- « pris à insister sur les formes de l'envoi, et sur la suc- « cession, comme sur la chose la plus nécessaire de » toutes. »[1] Faut-il s'en étonner? C'est ce qui frappe le plus tous les hommes. C'est à ce signe éclatant, et proportionné aux yeux les plus grossiers, que Dieu a voulu attacher la vérité de la doctrine, afin que les simples pussent la reconnoître sans discussion. Supposé, comme nous le prétendons, et comme l'expérience en convaincra toujours les esprits humbles, que les simples ne puissent pas décider par eux-mêmes sur le détail des dogmes, la sagesse divine pouvoit-elle

(1) Liv. 1, ch. 3 de la vocation des pasteurs.

mettre devant leurs yeux rien de plus sûr pour les préserver de tout égarement, qu'une autorité extérieure, qui, tirant son origine des apôtres et de Jésus-Christ même, montrât une suite de pasteurs sans interruption ? Que les protestants s'efforcent donc tant qu'il leur plaira de décrier cette question, en l'appellant une question *de petits missionnaires*[1]*;* qu'ils en évitent même l'examen, comme du Moulin l'a évité dans tout le livre qui paroît destiné à l'éclaircir; elle touchera toujours les ames droites et attentives. Il faut avouer que toute la réforme du siecle passé est un attentat, si ceux qui l'ont commencée et soutenue ont pris la qualité de pasteurs de Jésus-Christ sans aucune mission véritable.

Ils sont divisés entre eux sur la maniere de justifier cette mission. Le synode de Gap a défendu d'alléguer la mission successive et ordinaire des premiers pasteurs. Vous voyez que ce synode n'osoit recourir à une fable qui eût paru alors trop absurde. Les ministres qui ont suivi son esprit soutiennent que le peuple fidele a usé de son droit naturel pour former selon les besoins de nouveaux ministres. D'autres, s'éloignant de cette maxime, alleguent la mission successive et ordinaire des anciens pasteurs. « Dieu s'est « servi, dit du Moulin, de deux sortes de pasteurs.

(1) Claude, réponses aux préjugés.

« Quelques-uns sont venus des vallées de Dauphiné « et de Piémont, et des montagnes de Provence... « et ont dressé des églises, et fait des ordinations de « pasteurs, dont d'autres sont descendus jusqu'à no- « tre temps. Les autres sont sortis de l'église romaine. « De ceux-là la vocation ne peut être contestée, puis- « qu'ils étoient pasteurs des anciennes églises de ce « royaume [1] ». Vous voyez qu'il s'efforce de justifier son ministere, en montrant que la succession a été continuée par les vaudois et par les prêtres catholiques qui se sont faits protestants. Tant il est vrai que ceux même qui paroissent mépriser l'argument de la succession, en sentent malgré eux la force, et veulent l'avoir pour eux. Dans ce même chapitre, du Moulin se demande à lui-même les miracles qui ont établi le nouveau ministere, et il répond: « Si les « miracles étoient nécessaires, ce seroit pour ceux « qui n'ont nulle vocation ordinaire ». Ainsi il suppose toujours la succession dans ses pasteurs. C'est ce qu'il auroit dû prouver: mais il n'entreprend pas même de le faire; il savoit bien que le contraire étoit trop manifeste dans son parti. Calvin, chef de la réforme, se vante de n'avoir jamais reçu *l'huile puante.* [2] C'est ainsi qu'il parle de l'onction que l'église prati-

(1) Chapit. 1 du troisieme traité du second liv. de la vocation des pasteurs.
(2) Opusc.

que depuis tant de siecles, pour imiter, dans la consécration des prêtres, ce que la synagogue pratiquoit par l'ordre de Dieu, et pour représenter Jésus, qui est nommé le Christ, c'est-à-dire l'Oint du Seigneur. Nous apprenons de Beze, dans la vie de Calvin [1], et dans son histoire ecclésiastique, que Calvin n'avoit que vingt-trois ans, et par conséquent ne pouvoit être prêtre, lorsqu'il commença à dogmatiser à Orléans. On n'a qu'à ouvrir cette histoire ecclésiastique, pour voir clairement que les autres pasteurs qui ont fondé leurs églises étoient presque tous de simples laïques. Sitôt que Beze trouve quelques prêtres ou quelques moines qui ont embrassé leur réforme, il ne manque pas de les marquer soigneusement. Il ne faut donc pas douter qu'il n'eût marqué en détail les autres pasteurs qui auroient reçu l'ordination romaine ou celle des vaudois, si cela eût été véritable. C'étoit une circonstance trop forte pour être omise. [2] M. Claude avoue que le Masson, dit la Riviere, premier ministre de Paris, qui n'avoit que vingt-deux ans, et qui fut élu par l'assemblée faite dans la chambre d'une femme nouvellement accouchée, n'avoit jamais reçu aucune ordination. Mais ce ministre ajoute que « ces vocations conférées par le peuple « sans pasteurs sont en fort petit nombre ». Pour moi

(1) Page 9. (2) Réponse aux préjugés, page 363.

je soutiens au contraire qu'on seroit bien embarrassé à nous marquer beaucoup de ces premiers pasteurs de la réforme qui eussent reçu l'ordination ancienne. Le Clerc, cardeur de laine, qui fut le premier pasteur des protestants à Meaux, n'étoit sans doute ni barbe chez les vaudois, ni prêtre catholique. Tels furent encore les premiers pasteurs de leurs églises de Saintes, d'Orléans, de Bourges, d'Issoudun, de Poitiers, de Rouen, de Tours. Ce seroit abuser de la patience du lecteur, que de lui donner ce détail ennuyeux, pour prouver des faits qui ne peuvent être contestés.

Mais à quoi sert de vouloir éblouir les lecteurs par l'apparence d'une succession tirée des vaudois et des prêtres sortis de l'église romaine? Du Moulin auroit-il voulu s'engager sérieusement à prouver que les anciens vaudois ne font qu'un même corps de religion avec les protestants? auroit-il voulu être réduit à prouver par des faits positifs que les restes des vaudois, cachés dans quelques vallées, avoient conservé, sans interruption, l'ancienne imposition des mains? ignoroit-il que Pierre Waldo étoit un laïque qui, malgré la regle évangélique, s'appella lui-même au ministere? Simon de Voyon, auteur protestant, dans son dénombrement des docteurs de l'église de Dieu, l'a enseigné lui-même à ceux de sa secte. Il raconte que

Waldo étoit de Lyon, et qu'ayant vu mourir subitement un homme au milieu d'une compagnie, il en fut saisi de frayeur, et commença dès-lors à instruire les pauvres qu'il soulageoit par ses aumônes. « L'évêque du lieu, dit-il, et les prélats qui portent les « clefs, comme ils disent, et n'y veulent entrer ne « laisser entrer les autres, commencerent à murmu-« rer de ce qu'un homme lai ou séculier, comme ils « appellent, traitoit et déclaroit en langue vulgaire « la sainte écriture, et faisoit assemblée en sa maison, « l'admonesterent de se désister sous peine d'excom-« munication. Mais pour cela le zele que Waldo avoit « d'avancer la gloire de Dieu, et le desir qu'avoient « les petits d'apprendre, ne fut en rien diminué ». Il ajoute bientôt après : « Ainsi l'appellation des pauvres « de Lyon commença. On les nomma aussi vaudois, « lyonistes, &c [1] ». Crespin dit la même chose. Voilà un étrange moyen pour justifier la succession non interrompue du ministere chez les protestants, que de les joindre avec les vaudois, secte qui a pour fondateur et pour premier pasteur un simple laïque, de l'aveu des protestants mêmes ; secte dont le corps, semblable à son chef, n'étoit composé que de mendiants séduits par les aumônes et par les discours de

(1) État de l'église sur. an 1175, chap. du commencement des vaudois, page 306, édit. de 1581.

Waldo; de là leur vint l'*appellation de pauvres de Lyon* secte enfin qui, bien loin de perpétuer l'ordre des pasteurs consacrés par l'imposition des mains, faisoit profession de mépriser l'ordre ecclésiastique et d'en rendre les peuples indépendants. Remarquez encore combien Simon de Voyon entroit dans leur esprit, puisqu'il raconte comme une chose absurde, « que « les prélats commencerent à murmurer de ce qu'un « homme laïque ou séculier traitoit et déclaroit en « langue vulgaire la sainte écriture ». Mais je veux bien supposer la fable du ministre Leger, qui assure, dans son histoire des vaudois, qu'ils viennent non de Waldo, mais de Claude de Turin. S'ensuit-il que leurs pasteurs, qu'il appelle *barbes*, eussent reçu l'imposition des mains des anciens pasteurs? ne voit-on pas, au contraire, que si Waldo n'a point été leur fondateur, il a été au moins, selon Leger même, un de leurs principaux pasteurs, quoiqu'il n'eût point été ordonné? Par lui on peut juger des autres. Consultons encore les anciennes confessions de foi des églises vaudoises, rapportées par le ministre Leger. » Nous n'avons rien, disent-elles, de l'écriture qui « nous fasse foi de tels ordres. Ains seulement la cou- « tume de l'église..... (1) ». Et dans le catéchisme rapporté par le même auteur, le barbe ayant dit, « Par

(1) Page 68.

« quelle chose connois-tu les ministres ? l'enfant ré-
« pond, Par le vrai sens de la foi, par la vie de bon
« exemple, par la prédication de l'évangile, et par la
« due administration des sacrements [1] ». En tout
cela vous ne voyez aucune trace d'ordination ; au
contraire, vous voyez qu'ils ne reconnoissoient pas
même qu'elle fût autorisée par l'écriture. Comment
donc pourroit-on s'assurer qu'ils l'eussent toujours
gardée ? On voit encore par les relations de Claude
Seyssel, archevêque de Turin, cité par Leger même [2], que les vaudois avoient rejetté les prêtres,
principalement à cause de leurs mœurs dépravées.
Ils ne croyoient pas qu'on pût conserver le ministere
quand on tomboit dans le péché et qu'on n'imitoit
point la pauvreté de J. C. « Les pontifes, disoient-ils,
« étant tels qu'ils n'abandonnent rien du leur, et ne
« gardent point les autres choses de la loi de Christ,
« en quelle puissance ordonnent-ils les évêques ? »

D'un autre côté, comment s'engageroit-on à prouver que tous les pasteurs protestants, qui n'ont point
été ordonnés par des vaudois, l'ont été par des pasteurs de l'église romaine ? Il en faudroit déposer beaucoup, si l'on abandonnoit le ministere de tous ceux
auxquels cette succession manqueroit. Ne dites pas
qu'on doit la supposer comme un fait ancien qu'on

(1) Page 61. (2) Page 119.

ne peut plus éclaircir; car si elle est essentielle, il faut qu'elle soit clairement prouvée par des faits et par des témoignages certains, ou fondée, comme la nôtre, sur une notoriété universelle qui emporte l'aveu même de nos adversaires.

Enfin cette question est décidée par leur discipline. «Les nouveaux introduits en l'église, dit-elle, « singulièrement les moines et les prêtres, ne pour- « ront être élus au ministere sans diligente et longue « inquisition et épreuve.... et ne leur imposera-t-on « les mains, non plus qu'aux inconnus, que par l'avis « des synodes». Il n'est pas question ici de l'élection d'un homme déja bien ordonné, mais de son ordination même qui doit être réitérée. Si cette ordination romaine est le titre de leur vocation, si elle leur est nécessaire pour justifier la mission et la succession de leurs pasteurs, pourquoi la regarder comme une tache? *Si leur vocation*, comme dit du Moulin, *ne peut être contestée, puisqu'ils étoient pasteurs des anciennes églises*, pourquoi supposer qu'elle est nulle, en réordonnant tous ceux qui l'ont reçue, comme on ordonne *les nouveaux introduits en l'église et les inconnus?* Je sais bien que Calvin dit, parlant de cette ordination: «Que reste-t-il, sinon que leur prêtrise « soit un sacrilege damnable? Certes c'est une trop « grande impudence à eux de l'orner du titre de sa-

« crement [1] ». Il parle ainsi à cause que notre ordination donne aux prêtres la puissance *de sacrifier Christ*. Et c'est au même sens que du Moulin la rejette. Mais nous n'avons qu'à mettre à part pour un moment ce que nous appellons prêtrise. Il auroit fallu, selon les principes de du Moulin, renoncer à cette puissance de sacrifier Christ, et à toutes les autres que les protestants nous accusent de donner mal-à-propos dans nos ordinations. Mais enfin il ne falloit ni mépriser ni réitérer comme nulle notre imposition des mains, puisqu'elle est le titre des protestants mêmes pour justifier leur vocation ordinaire et leur succession. Qui ne voit que du Moulin n'a songé, comme nous l'avons dit, qu'à éluder la difficulté par ce fantôme de succession ? Pour M. Jurieu, il décide nettement avec M. Claude, par un principe aussi éloigné de celui de du Moulin que l'orient l'est de l'occident. Ils abandonnent de bonne foi la succession, et ils se retranchent à soutenir que le ministere appartient au peuple fidele. Chaque société, disent-ils, a naturellement le droit de pourvoir à ses besoins, et de choisir elle-même ses conducteurs. L'église est dans ce droit naturel ; Jésus-Christ ne l'en a dépouillée par aucune loi. Ainsi les peuples, étant mal conduits par des pasteurs qui enseignoient l'idolâtrie, ont eu droit

---

(1) Liv. 4 des institutions, ch. 19.

de faire d'autres pasteurs qui leur prêchassent la pureté de l'évangile.

Il est donc manifeste, de leur aveu, que c'est ici comme le centre et le nœud de toutes les controverses. Voici un point qui suffit pour décider sur les deux églises. Si le ministere appartient au peuple fidele, en sorte qu'il ait un plein droit de dégrader les anciens pasteurs et d'en mettre d'autres en leur place, les protestants pourront dire que les auteurs de leur réforme n'ont fait qu'user de leur droit: mais si le ministere est successif, selon l'institution de Jésus-Christ, en sorte que le corps des pasteurs ait à jamais, par cette institution, une puissance sur le peuple indépendante du peuple même; s'il est vrai que nul ne puisse jamais être pasteur sans avoir été ordonné par ceux qui ont l'ordination successive, en remontant jusqu'aux apôtres, il faudra avouer qu'indépendamment du détail de la doctrine, la réforme n'est toute entiere elle-même qu'une usurpation du ministere et une révolte des peuples contre leurs pasteurs.

Pourquoi donc affecter de mépriser cette question fondamentale? pourquoi répondre par un air dédaigneux à des raisons précises? On ne cache jamais bien sa foiblesse par la hauteur. Est-ce donc une question indifférente et indigne des docteurs protestants, que de savoir la forme que Jésus-Christ a donnée à son

église? S'il a donné la disposition du ministere au peuple, il n'en faut pas davantage à la prétendue réforme; elle est victorieuse pour la principale question, et l'église catholique ne doit plus alléguer son autorité. Mais si au contraire Jésus-Christ a rendu le ministere essentiellement successif et indépendant du peuple, c'en est fait de cette réforme; l'édifice est en ruine de toutes parts. Vous voulez toujours, me répondra quelque protestant, nous attirer dans cette question, pour éluder l'examen de la doctrine que nous faisons par l'écriture. Hé! ne savent-ils pas en leur conscience que chaque jour nous allons au-devant d'eux pour examiner, l'écriture en main, tout le détail des controverses? C'est nous qui les cherchons. Ils refusent de nous écouter. Diront-ils encore que nous craignons l'éclaircissement? Mais au moins mettons cet article du ministere avec les autres: il n'est pas moins important. Qui est-ce qui fuit le jugement de l'écriture, ou ceux qui n'ont pour eux qu'un raisonnement de philosophie sur une prétention de droit naturel pour toute société humaine, ou ceux qui offrent de montrer par l'écriture l'institution formelle de Jésus-Christ? On nous accuse d'aimer mieux traiter cette question que les autres. Mais outre qu'on a encore plus écrit parmi nous sur les autres que sur celle-là, d'où vient que les protestants se sentent si fatigués de cette ques-

tion? Nous invitons avec empressement nos freres à examiner une question qui suffit seule pour décider sur les deux églises, et qui par conséquent abrege des discussions infinies pour ceux qui ne peuvent passer leur vie dans l'étude. Cette méthode est naturelle. Voilà l'effet d'une sincere charité. Bien loin de fuir, c'est aller au but par le chemin le plus court et le plus praticable. C'est ainsi qu'il faut soulager les esprits et chercher des moyens pour éclaircir la vérité, qui soient proportionnés à tous les simples. Mais nos freres eux-mêmes, d'où vient qu'ils craignent et supportent impatiemment cette question si courte et si décisive? Appréhendent-ils de trouver que Dieu, par une seule question claire et sensible, répande sur toutes les autres une lumiere qui ouvre trop tôt leurs yeux? appréhendent-ils de voir si clair dans cette question, qu'il sera nécessaire de croire sans voir et de se soumettre humblement sur toutes les autres? Qu'ils sachent que la crainte de reconnoître qu'on s'est trompé est la plus incurable et la plus funeste de toutes les erreurs.

CHAPITRE II.

Le ministere des pasteurs n'est en rien dépendant du droit naturel des peuples.

Il faut faire justice aux auteurs protestants. Quoiqu'ils prétendent que le ministere soit à la disposition du peuple fidele, ils ne veulent pourtant pas qu'il soit une simple commission humaine que le peuple donne. Ils conviennent que le ministere est divin, et que c'est la volonté de Dieu qui le communique. Ainsi au lieu que nous soutenons que la mission divine est attachée à l'imposition des mains des pasteurs, ils prétendent qu'elle est attachée à l'élection populaire. C'est ce que M. Claude a développé nettement en répondant aux préjugés. « Dieu a mis sa volonté, « dit-il sur ce sujet, en dépôt entre les mains des hom« mes; et cela même qu'il a institué le ministere or« dinaire dans l'église, contient une promesse d'au« toriser les vocations légitimes qu'on feroit des per« sonnes à cette charge. Nous sommes d'accord sur « ce point. Il ne s'agit que de savoir qui est le déposi« taire de cette volonté, ou les seuls pasteurs, ou tout « le corps de l'église. Ceux de la communion romaine

« prétendent le premier, et nous prétendons le se-
« cond [1] ».

Il est certain qu'on ne peut bien proposer l'état de la question qu'en l'expliquant ainsi. Mais cette explication suffit pour renverser tout ce que ce ministre a dit sur le droit naturel des peuples. Le ministere est une commission divine; les ministres de Jésus-Christ sont ses envoyés. Il faut que chacun d'eux puisse dire personnellement: C'est Jésus-Christ qui m'envoie; c'est Jésus-Christ qui me fait parler. Si les protestants soutiennent que Jésus-Christ confie son ministere à ceux que le peuple choisit, c'est à eux à montrer qu'il l'a voulu et qu'il l'a promis. Où est donc cette promesse dont parle M. Claude, pour les pasteurs qui n'ont jamais eu l'imposition des mains? Il n'est plus question d'un droit naturel pour lequel le peuple n'ait pas besoin d'un titre formel et positif; il est question d'une promesse du Sauveur. Sans doute si le ministere n'est pas une simple commission du peuple, et s'il est véritablement divin, on ne peut supposer que Jésus-Christ le donne à l'élu du peuple, qu'après avoir prouvé, par son institution expresse et formelle, que Jésus-Christ a promis son droit au peuple, et qu'il a attaché sa mission au choix populaire, indépendamment de l'ordination des pasteurs; car le peuple n'a

(1) Page 347.

aucun droit naturel de disposer de ce qui est divin. Soit donc que la commission divine soit attachée à l'ordination, comme l'église catholique le croit; soit qu'elle soit attachée au choix du peuple, comme les protestants le prétendent; il est toujours également certain qu'il faut un titre positif, puisqu'il s'agit, non pas d'un droit naturel et commun, mais d'un don purement gratuit, et dont l'application dépend uniquement de la volonté de Dieu, suivant qu'elle est marquée dans l'institution du ministere. Pour nous, il nous est facile de montrer que la mission divine est attachée à l'imposition des mains, lorsqu'elle est faite par les pasteurs ordinaires qui ont succédé aux apôtres. L'autorité donnée par saint Paul à Timothée et à Tite d'établir des pasteurs par l'imposition de leurs mains, est décisive. Mais en quel endroit de l'écriture montrera-t-on que la commission divine est attachée à l'élection populaire sans l'imposition des mains des anciens pasteurs?

Remarquez qu'il y a deux choses dans le culte chrétien: d'un côté, la priere et l'offrande au nom de tout le peuple; de l'autre, l'administration de la parole et des sacrements au nom de Dieu. Le pasteur est entre Dieu et les hommes, et ce n'est que par-là que les pasteurs représentent Jésus-Christ qui est *le grand pasteur des brebis* et le souverain médiateur entre

le ciel et la terre. Ces hommes qui représentent le médiateur, et qui entrent dans sa fonction, doivent donc être établis par les deux extrémités qu'ils réunissent; ou, pour mieux dire, Dieu, par son souverain domaine sur ses créatures, confie à qui il lui plaît la puissance de réconcilier les hommes avec lui. Il n'appartient qu'à lui seul de mettre sa parole dans la bouche d'un homme mortel, pour parler en son nom. S'il n'étoit question que de prier et d'offrir les fruits de la terre, le peuple pourroit choisir certains hommes pour prononcer la priere commune au nom de tous, et pour présenter à Dieu les offrandes de l'assemblée : encore même faudroit-il que Dieu eût fait entendre qu'il l'agréeroit; car telle est sa grandeur, qu'il forme lui-même ceux qui doivent avoir accès auprès de lui. C'est donc à lui à choisir les envoyés mêmes du peuple. A combien plus forte raison faut-il qu'il établisse ses propres envoyés vers le peuple. *Nous faisons*, dit saint Paul, *la fonction d'ambassadeurs pour Jésus-Christ*, c'est-à-dire, d'envoyés de Dieu, comme Jésus-Christ, que nous représentons, est *le grand envoyé*. Ainsi l'homme *doit regarder les pasteurs comme les ministres de Jésus-Christ et les dispensateurs de ses mysteres*. Ces envoyés sont donc aussi dépositaires et dispensateurs. *Gardez le dépôt,* dit saint Paul à Timothée. C'est le dépôt de Dieu, et non des

hommes; car c'est la doctrine, la parole et la grace même de Jésus-Christ. Ce n'est pas un ministere nu et inefficace, un ministere qui se borne à l'instruction, à l'exhortation et à la correction fraternelle; c'est un ministere qui régenere et nourrit réellement les chrétiens. Voici comment l'église protestante parle elle-même dans la forme d'administrer le baptême : *Toutes ces graces nous sont conférées, quand il lui plaît de nous incorporer en son église, par le baptême.* Dans la suite elle ajoute que Dieu *nous distribue ses richesses et ses bénédictions par ses sacrements.* Elle demande à Dieu de *remettre à l'enfant le péché originel, duquel est coupable toute la lignée d'Adam, et puis après de le sanctifier par son esprit.* Dans la section 49 du catéchisme, ils parlent ainsi : *Il est certain qu'au baptême la rémission de nos péchés nous est offerte, et nous la recevons.* Et ensuite : *Nous sommes là revêtus de Jésus-Christ et y recevons son esprit.* Et encore : *Ainsi nous recevons double grace et bénéfice de notre Dieu, au baptême.* Leur discipline parle de même. Aussi les plus éclairés d'entre eux conviennent-ils que le baptême n'est pas une simple cérémonie, ni un signe vuide et inefficace, mais qu'il s'y opere une réelle régénération. Pour l'eucharistie, ils y admettent tous une nourriture réelle, et ils ne trouvent point de termes trop forts pour l'exprimer. Voilà donc la dispensation de la grace même,

qui, selon les protestants, est renfermée dans l'administration des sacrements.

En vérité, peut-on dire que l'homme fidele a un droit naturel de faire parler Dieu par qui il lui plaît, et de se faire le dispensateur de ses graces, de lier et de délier, de remettre et de retenir ici bas avec une puissance que le ciel même confirme? Les clefs du royaume des cieux sont-elles à lui comme l'héritage de ses peres? Au moins, pour cet héritage terrestre, il faut qu'il établisse son droit par quelque titre positif, ou par une possession paisible et reconnue. Pour nous, il nous est aisé de montrer dans les écritures la mission des pasteurs attachée à l'imposition des mains des autres pasteurs. C'est aux protestants à montrer de même leur titre, et à faire voir par les écritures la mission divine attachée à l'élection populaire sans aucune imposition des mains des pasteurs.

Mais, dira-t-on, n'est-ce point une équivoque sur laquelle roule votre raisonnement? Les protestants, en alléguant le droit naturel des peuples, ne prétendent pas exclure la grace; ils disent seulement que les fideles, sur le titre de leur élection, c'est-à-dire, par la grace qu'ils ont reçue gratuitement, ont un droit de pourvoir, par l'établissement des pasteurs, à leurs besoins spirituels. Ainsi ce droit naturel n'est pas un droit de la nature humaine sans grace, mais

au contraire une suite nécessaire et comme naturelle de la grace de l'élection.

J'entends la doctrine des protestants comme ils l'entendent eux-mêmes. Je sais qu'ils n'attribuent à l'homme fidele le droit naturel d'établir ses pasteurs, qu'en tant qu'il est fidele et qu'il agit sur le titre de son élection : mais je soutiens que les fideles, en tant que fideles même, n'ont reçu de Dieu aucun droit de disposer du ministere par leur autorité propre. Mais, dit-on, ils en ont besoin ; donc ils en peuvent disposer par leur autorité propre. La conséquence est mauvaise. Dieu veut pourvoir à leurs besoins, non en leur laissant l'autorité d'y pourvoir comme ils l'entendront, mais en établissant des moyens qui tiennent toujours ses fideles dans sa dépendance, et qui les attachent aux regles de sa providence sur son église. Ainsi il pourvoira au besoin qu'ils ont d'avoir des pasteurs : mais c'est par des moyens qui seront toujours en sa main. Que les protestants ne disent donc plus : Nous avons besoin de l'eucharistie ; il faut qu'il y ait quelqu'un à qui nous puissions demander, et la sainte parole, et la déclaration authentique de la rémission de nos péchés, et le baptême de nos enfants, et les autres choses nécessaires pour faire une église chrétienne : or nous ne voyons plus de ministres sur la terre dont nous puissions tirer tous ces secours : donc

nous en allons établir d'autres, et déposer tous ceux qui sont en place. Ce raisonnement est visiblement faux; car ou les protestants supposent que Dieu veuille quelquefois laisser ses fideles sans ces secours ordinaires, ou ils supposent qu'il ne le voudra jamais. S'ils croient que Dieu veuille quelquefois laisser ses fideles sans le secours des sacrements et des autres moyens ordinaires qu'il a établis, qu'ont-ils à dire contre sa volonté? Il faut qu'ils se passent de ce que Dieu veut positivement cesser de leur donner. Mais si cette supposition leur paroît absurde et contraire aux promesses de Jésus-Christ; s'ils croient qu'il ne voudra jamais que son église manque des moyens ordinaires qu'il a établis pour la soutenir et pour la conduire dans ses voies, ils doivent compter parmi ces moyens l'établissement légitime et successif des pasteurs, et ne pas croire qu'ils puissent jamais manquer au peuple de Dieu. Ainsi loin de conclure comme ils font, Nous en manquons, donc il en faut faire, et Dieu nous en a donné le pouvoir; ils doivent dire au contraire, Nous ne voyons en nul endroit de l'écriture que Dieu nous ait donné ce pouvoir, nous ne l'avons donc pas; et si une fois la légitime succession des pasteurs nous manque, il ne nous reste aucun moyen de la rétablir; nous nous sommes donc trompés, quand nous avons cru qu'elle nous a manqué, et

nous avons accusé Dieu d'avoir, contre sa promesse, destitué son église des moyens ordinaires qu'il a établis pour la conduire.

Faisons une autre supposition. L'écriture est un moyen ordinaire pour conduire le peuple de Dieu; et les protestants doivent croire, selon leurs principes, que ce moyen est bien plus nécessaire au peuple fidele que le ministere des pasteurs. S'il étoit arrivé que toutes les bibles du monde eussent été brûlées pendant la persécution de Dioclétien, qui fit de si grands efforts pour abolir les livres divins, le peuple fidele eût-il été en droit, par son élection, de faire une nouvelle écriture? Non, sans doute. Qui oseroit hésiter là-dessus? Il n'y a ni besoin extrême, ni élection, ni droit naturel des fideles pour se nourrir de la parole de Dieu, qu'on puisse alléguer. Il n'y a qu'une voie pour composer les écritures, qui est que Dieu suscite et inspire miraculeusement des écrivains. Ou Dieu ne permettra jamais qu'elle se perde; ou bien, si elle étoit perdue, et s'il vouloit la renouveller, il inspireroit miraculeusement de nouveaux prophetes et de nouveaux apôtres pour la rétablir. De même, supposé que nous ne connoissions par les écritures qu'une seule maniere de perpétuer le ministere, qui est la succession par l'imposition des mains des pasteurs, quelque besoin que les élus aient du ministere, quand

même il seroit éteint, ils ne pourroient le ressusciter. C'est pourquoi, ou Dieu ne permettra jamais que le ministere successif s'éteigne, ou, s'il le permettoit, il susciteroit et inspireroit miraculeusement des hommes extraordinaires, comme les apôtres, pour le renouveller. Mais puisqu'il faut réfuter les protestants par les exemples mêmes qu'ils alleguent, comparons les pasteurs avec les magistrats. Observons seulement que l'état de l'église n'est pas une république où les hommes pleinement libres font eux-mêmes leurs loix, et en commettent l'autorité à qui il leur plaît, mais un état monarchique où Jésus-Christ, *roi immortel des siecles*, donne des loix, et charge qui il lui plaît de gouverner par ces loix les peuples.

Je suppose un prince qui a fondé une ville dans son royaume; il oblige ceux qu'il assemble pour en être les citoyens, à vivre sous la conduite de certains magistrats qu'il établit; et en leur accordant de grands privileges, il leur commande de demeurer soumis à ces magistrats. Quoique ces citoyens aient besoin de magistrats, quoiqu'en qualité de citoyens ils semblent avoir un droit naturel pour se policer, il est certain néanmoins qu'ils n'ont aucun droit, ni de changer leurs magistrats, ni d'en créer de nouveaux. C'est ce qui est arrivé dans la formation de l'église; car Jésus-Christ a établi l'autorité des pasteurs, et a recommandé de leur

obéir, en disant sans restriction : *Qui vous écoute m'écoute.* Et encore : *Si quelqu'un n'écoute l'église,* c'est-à-dire, le corps des pasteurs qui parlent avec autorité d'en haut, *qu'il soit comme un païen et un péager.* Continuons notre supposition. Si ces anciens magistrats viennent à leur manquer, à moins que le prince, en créant les magistratures, n'ait donné un titre formel et positif aux citoyens pour les pouvoir remplir, la qualité de citoyens que le prince leur a accordée, et le devoir qu'il leur a imposé d'obéir à ces magistrats, marque seulement que le prince s'engage à ne les laisser jamais sans magistrats qui aient son autorité pour les conduire : mais elle ne renferme point une permission d'établir eux-mêmes ces magistrats. Voilà ce qu'on est obligé de dire du magistrat, qui est l'homme du roi ; et voilà ce que la réforme refuse de dire du pasteur qui, selon saint Paul, est l'*homme de Dieu.* Encore y a-t-il une extrême différence à observer en général entre la religion et la police d'une ville soumise à un prince. La police est l'exercice d'un droit naturel à tous les peuples, qui précede tous les droits de souveraineté que les princes peuvent avoir acquis ou avoir reçus par la concession ou par le consentement des peuples mêmes. Ainsi le peuple, pour le cas des besoins extrêmes, demeure en possession de sa liberté naturelle. Tout au contraire, dans la re-

ligion il n'y a rien qui ne soit une pure et expresse concession de Jésus-Christ, qui est notre roi, le fidele n'a aucun droit naturel qui ait précédé l'autorité de Jésus-Christ. En tant que fidele même, il n'a aucun droit aux graces; tout est pure grace pour lui: tout dépend d'une promesse et d'une assistance de Dieu purement gratuite; il n'y a que sa parole expresse qui puisse nous découvrir quels sont ses conseils. D'où pourra donc venir à ce peuple, que Jésus-Christ a formé et qu'il s'est acquis, le droit qu'une pure imagination lui attribue de se créer par lui-même ses conducteurs? Une concession si gratuite peut-elle être supposée sans ombre de preuve? Le silence de Jésus-Christ vaudra-t-il un titre formel? Osera-t-on dire qu'il n'a rien réglé à cet égard? Mais en matiere de choses divines, où l'homme n'a rien et ne peut rien de lui-même, le silence est un défaut de titre qui exclut l'homme et qui lui interdit toute action. Jésus-Christ, quoique *roi invisible*, comme parle saint Paul, n'en est pas moins *roi immortel.* Il veille bien plus que tous les rois de la terre sur les besoins de son royaume. Le besoin où il met les peuples d'avoir des pasteurs, et l'obligation qu'il leur impose de les suivre, ne prouvent pas qu'ils pussent se faire eux-mêmes des pasteurs, quand ils en manqueroient, mais seulement que Jésus-Christ ne les laissera jamais dans ce besoin,

selon la comparaison que nous avons faite d'un prince qui soumet les peuples aux magistrats, sans leur donner un pouvoir formel de les établir eux-mêmes. Quoique la police civile ne soit que l'ouvrage des peuples, et qu'elle n'ait pour fondement que leur liberté même, vous voyez qu'ils n'ont plus le droit d'en disposer, dès qu'ils sont dans la dépendance d'une puissance supérieure, qui est celle du prince : à combien plus forte raison le peuple est-il incapable de disposer du ministere de vie et de grace, qui est le don d'en haut. Il ne peut que suivre à la lettre, et comme pas à pas, l'institution purement gratuite de Jésus-Christ, et s'arrêter, dès qu'elle s'arrête. Quelle est donc cette idée profane suivant laquelle on représente l'église comme une société politique qui use naturellement de ses droits dans toutes les choses où les loix positives ne l'ont point restreinte? Ses loix qu'elle a reçues de Jésus-Christ ne sont pas comme les loix civiles qui viennent borner après coup la liberté naturelle des citoyens ; ce sont des loix qui sont nos seuls titres ; des loix sans lesquelles nous n'avons ni liberté ni ombre de droit dans le royaume de Jésus-Christ ; des loix qui n'ont pas trouvé l'église déja formée et déja libre, mais qui ont formé l'église même, et de qui elle tient tout ce qu'elle a de liberté et de vie dans cet ordre surnaturel. Comment donc ose-t-on parler de liberté et de droit

naturel, sans aucun titre évangélique, dans un royaume où tout est grace et miséricorde?

Si nous considérons l'église comme le corps mystique de Jésus-Christ, elle doit toujours conserver en elle l'image du corps naturel du Sauveur qu'elle représente. Il faut que chaque membre, sans révolte ni confusion, conserve sa propriété et sa subordination naturelle; que le pied n'entreprenne point de faire de nouveaux yeux, ni que la main ne s'érige jamais en tête, c'est-à-dire, que le troupeau n'entreprenne point de s'élever au-dessus des pasteurs, et d'en établir de nouveaux par lui-même. La simple représentation mystique suffit pour rendre cet ordre nécessaire et immuable. Car qu'est-ce qui défigureroit davantage le corps mystique et représentatif de Jésus-Christ, qu'une révolution générale des membres qui n'auroient plus ni ordre ni dépendance? L'église, qui est le corps des fideles, seroit un monstre et non pas l'image du Sauveur.

Si vous ajoutez que tous les membres de l'église, réellement animés par le Saint-Esprit, font entre eux un vrai tout et un corps vivant, dont l'unité est l'image de l'unité du Pere et du Fils par le Saint-Esprit, lien éternel de tous les deux, vous comprenez encore plus fortement combien il est impossible que les autres membres, tels que les pieds et les mains, puissent ja-

mais refaire une tête, des yeux, des oreilles et une bouche. C'est le Saint-Esprit qui anime et qui organise tout ce grand corps : il imprime à tout le corps un mouvement de soumission et de docilité pour les parties principales qui tiennent lieu de la tête : il imprime à ceux qu'il rend ainsi les chefs de tout le corps, le mouvement de sagesse, d'intelligence, d'autorité et de direction : il donne aux yeux de voir et d'éclairer tout le reste du corps : il donne aux oreilles d'entendre et d'être l'ouie commune de tous les membres : il donne à la bouche de parler pour tous et à tous. Mais si cette tête se détruit, que deviendra le corps ? Le corps sans tête n'est plus qu'un tronc inanimé et un cadavre affreux. Il n'y a qu'une résurrection miraculeuse qui puisse le rétablir. Mais si les organes sont détruits, qui peut les refaire ? Celui-là seul qui les a formés la premiere fois. Qui oseroit dire que Dieu ayant donné la vie aux jambes, aux bras et au tronc, c'est une suite nécessaire, et comme un droit naturel, que ces membres refassent une tête, des yeux, des oreilles, en un mot, une nouvelle organisation toutes les fois que la tête sera détruite ? Qui ne voit au contraire que la destruction de la tête enferme nécessairement la mort de tout le corps ; que supposer l'un, c'est supposer l'autre ; et que si le corps a la promesse de vivre toujours, il faut que ce soit par la tête

toujours vivante que lui vienne son immortalité? Il faut donc que ce corps toujours vivant, toujours organisé, garde, sans aucune interruption, dans ses membres la proportion, la subordination et le concours mutuel que son auteur lui a donnés en le formant. Ainsi chaque membre doit conserver sa fonction propre, et jamais les pieds ne peuvent dégrader la tête pour en faire une autre. Voilà ce qu'on ne peut éviter de dire, quand on croit que l'église, animée par le Saint-Esprit, est un vrai tout réel, un corps vivant avec ses organes. Mais qui le peut nier, sans contredire saint Paul et toute la religion chrétienne?

Il me reste encore à observer qu'il s'agit ici d'une grace surnaturelle qui n'est point attachée au fidele, supposé même que Dieu veuille le conserver dans la foi. Ainsi cette grace que les protestants regardent comme appartenant au fidele de droit naturel, bien loin de lui être due par le titre de son élection, ne lui est ni nécessaire ni convenable. Voici comment. Il faut ou que Jésus-Christ ait donné à la succession inviolable des pasteurs la grace surnaturelle de conduire et de soumettre le troupeau dans tous les siecles sans interruption, ou au troupeau la grace surnaturelle de s'élever contre la séduction des pasteurs, et de redresser extraordinairement le ministere, quand les pasteurs le corrompront. Voilà deux sortes de graces que Jésus-

Christ a pu donner selon son choix. Elles tendent toutes deux, par diverses voies, à une même fin, qui est de conserver l'église. Pour savoir laquelle des deux Jésus-Christ a voulu donner, il s'agit, non du raisonnement des hommes, mais de consulter sa pure institution. Ni l'une ni l'autre de ces deux graces n'étoit due à ceux qu'elles regardent. Le corps des pasteurs n'étoit pas en droit d'exiger que Jésus-Christ lui donnât une grace de perpétuité dans la foi, pour rendre son autorité et sa succession inviolables. Le corps du peuple n'étoit point aussi en droit d'exiger que Jésus-Christ lui donnât une grace pour s'élever au-dessus du corps des pasteurs, quand ce corps se corromproit, et pour en former un autre en sa place. Si on veut encore parler de la nature et de ses droits, je soutiens qu'il n'étoit ni nécessaire ni naturel que Jésus-Christ donnât au troupeau la grace de s'élever contre ses pasteurs égarés, et d'en substituer de nouveaux. Il étoit bien plus naturel et plus convenable de donner au corps des pasteurs la grace, pour ainsi dire, naturelle de leur fonction, qui est la grace de l'incorruptibilité de leur ministere, pour en conserver la succession inviolable, que de donner au corps du peuple la grace de l'apostolat, pour ressusciter la pureté de l'évangile, pour redresser l'église *tombée en ruine et désolation*, et pour dégrader ses pasteurs. Dans l'un de ces deux

systêmes, qui est le nôtre, tout est naturel. La subordination et la proportion des membres est toujours gardée ; la tête est toujours tête ; les membres inférieurs lui sont toujours soumis, et la forme donnée par Jésus-Christ se conserve. Dans l'autre, qui est celui des protestants, les pieds s'élevent et deviennent tête. C'est ce qui ne doit jamais arriver dans le corps mystique de Jésus-Christ. Ceux qui sont mis à la tête par le Saint-Esprit se répareront perpétuellement, et sans aucune interruption, les uns les autres, par l'imposition des mains. Mais se réparer insensiblement n'est pas faire une tête nouvelle ; c'est seulement nourrir et perpétuer celle que Jésus-Christ, notre chef suprême et invisible, a donnée à son église, pour tenir sa place. Dieu, auteur de ce corps, l'entretient par un signe qu'il a établi, et qui est l'imposition des mains attestée par l'écriture. Mais comment oser dire, sans révélation expresse, que les pieds ont un droit naturel de faire une tête nouvelle toute entiere ? Ce seroit un renversement universel dans les membres et dans les organes. Une telle révolution n'est ni naturelle ni possible.

Mais enfin, le ministere pastoral est une grace éminente dans le christianisme. Par conséquent la puissance de faire des pasteurs est elle-même une très grande grace. Car la grace qui est la source des au-

tres, et qui donne la puissance de les multiplier, est la plus précieuse de toutes. Nous sommes certains qu'elle est attachée au corps des pasteurs, qui est la tête de toute l'église; et les protestants, en n'alléguant que le droit naturel, font assez voir qu'ils n'ont aucune preuve dans l'écriture que Jésus-Christ l'ait attachée au simple choix du peuple, indépendamment de l'imposition des mains des pasteurs. C'est donc à eux à se taire, puisqu'il s'agit du don d'en haut, et que l'écriture ne dit rien pour eux. La nature même, qu'ils osent nous citer, nous donne pour regle qu'on ne peut user des choses données, au-delà de la mesure et des circonstances expressément marquées par le don.

CHAPITRE III.

Contradictions et inconvénients de la doctrine des protestants sur le ministere.

Le grand principe de MM. Claude et Jurieu est que Jésus-Christ a donné les clefs, non au corps des pasteurs, mais au corps de toute l'église; que les apôtres ont d'abord formé les églises, et qu'ensuite les églises, qui ont précédé l'établissement des pasteurs ordinaires, leur ont confié les clefs. D'où ils concluent que

le corps populaire peut encore disposer de ce ministere que les pasteurs ont reçu de lui. Mais voici ce qui les mene plus loin qu'ils n'ont voulu aller d'abord.

S'il est vrai que Dieu ait attaché sa mission et les clefs au peuple fidele, il s'ensuit que le peuple fidele a un droit sans restriction pour en disposer. Ce droit est naturel, selon ces ministres. Il est absolu. L'écriture, qui le laisse à la liberté naturelle du peuple, ne le restreint par aucune clause. Il suffit seulement en général, selon le commandement de l'apôtre, que toutes choses se fassent dans l'église *avec ordre*[1], comme M. Claude l'a remarqué. Ainsi il n'y a qu'à éviter la précipitation, la confusion et le scandale dans le choix des pasteurs. Pour tout le reste, le peuple fidele n'a aucune loi qui le gêne, ni qui limite son pouvoir. Il est vrai que, les apôtres ayant pratiqué la cérémonie d'imposer les mains aux nouveaux pasteurs, il est édifiant de pratiquer cette cérémonie, quand on le peut commodément. Mais enfin elle n'est pas nécessaire. Elle ne sert, comme dit M. Claude, qu'à rendre *la vocation plus publique et plus majestueuse*. Ainsi on peut s'en dispenser, toutes les fois qu'on a de la peine à l'observer; et quand même on l'omettroit sans aucune bonne raison, cette omis-

(1) Réponse aux préjugés.

sion ne diminueroit en rien, ni le droit du peuple, ni là validité de son action.

De là je conclus que le ministere est entièrement amovible et révocable au gré du peuple fidele. Comme on fait des magistrats triennaux ou annuels, on peut faire des pasteurs de même. Ceux même qui ont été établis perpétuels peuvent être révoqués, comme les magistrats perpétuels que la république révoque, quand elle ne juge pas utile de laisser continuer leur administration. Le peuple fidele ne peut aliéner à perpétuité son droit naturel sur le ministere. Quelque commission qu'il ait donnée, il conserve toujours son droit naturel, de pourvoir le mieux qu'il peut à ses besoins spirituels. Ainsi dès qu'il croit que le pasteur établi convient moins à son salut et à sa perfection qu'un autre, en voilà assez pour révoquer l'ancien et pour installer le nouveau. C'est sur ces idées de liberté naturelle, que M. Claude parle ainsi : « Cette même providence qui donne aux hom« mes la vie naturelle, et qui leur ordonne d'entrete« nir et de conserver leur vie par les aliments qu'elle « leur fournit, leur donne par cela même le droit « d'employer des personnes pour ramasser les ali« ments, et pour les préparer, afin qu'ils s'en puissent « servir selon leur destination ; et ce seroit une extra« vagance, que de demander à un homme quel droit

« il a de se faire apprêter à boire et à manger [1] ». Il suppose que le fidele, en tant que fidele, a naturellement le même droit de se faire conduire par les pasteurs qu'il croit les plus propres à son salut, qu'un homme, en tant qu'homme, a le droit de se faire servir pour sa nourriture, par les pourvoyeurs et par les cuisiniers qu'il juge les plus capables de bien servir sa table. A quelles comparaisons indécentes n'est-on pas réduit pour s'expliquer, quand on a des idées si humaines et si basses du ministere évangélique! Ce principe posé, rien ne peut arrêter le peuple, toutes les fois qu'il jugera utile de changer les pasteurs. On pourra seulement lui représenter qu'il faut faire de tels changements avec ordre; mais il croira les faire avec ordre, quand il les fera dans l'espérance que les nouveaux pasteurs feront mieux que les anciens. Il rendra leur ministere, ou annuel, ou triennal, avec la même sagesse que la république romaine avoit borné le temps des magistratures. Il comprendra qu'il est dangereux de changer de pasteurs, comme un maître sait qu'il est dangereux de changer légèrement de maître d'hôtel et de cuisinier. Mais enfin c'est à lui à juger des cas où il vaut mieux changer de pasteurs, que de prolonger le ministere de ceux qui sont en fonction. Jésus-Christ qui, selon les protestants, a don-

---

(1) Réponse aux préjugés, part. 4, chap. 3.

né au peuple fidele les clefs, ne l'a point assujetti par ses écritures à les donner pour toujours à ceux qu'il en charge. Ainsi, sans attendre les cas extraordinaires, le peuple fidele est en droit de reprendre les clefs, et de les transférer aussi souvent qu'il le trouve à propos. Par là s'évanouit tout ce que la confession de foi protestante a voulu établir pour retenir la puissance du peuple dans quelque borne. Elle appelle le ministere, *sacré et inviolable.* Elle dit que c'est par *une exception* à la regle générale, « qu'il a fallu quelque« fois, et même de notre temps, auquel l'état de l'é« glise étoit interrompu, que Dieu ait suscité gens « d'une façon extraordinaire, pour dresser l'église de « nouveau, qui étoit en ruine et désolation [1] ». Ils ont voulu laisser entendre que l'autorité des pasteurs qui se succedent les uns aux autres, n'est pas un joug humain; mais que c'est d'ordinaire *le joug* de Jésus-Christ même [2], et que le peuple ne doit entreprendre de changer le ministere qu'à deux conditions : l'une, que *l'état de l'église soit interrompu;* l'autre, que Dieu en même temps *suscite gens d'une façon extraordinaire, pour la dresser de nouveau.* Vous voyez que les docteurs protestants, qui ont eu besoin d'autoriser la révolte contre le ministere successif, pour ériger le leur, ont voulu qu'après eux on ne laissât pas de re-

(1) Article 31. (2) Article 26.

garder comme *sacré et inviolable*, ce ministere qu'ils avoient violé pour l'envahir. Ils ont craint d'avoir ouvert par leur exemple la porte à une licence populaire, qui se tourneroit contre eux-mêmes; et ils ont voulu faire en sorte par ces grands mots, qu'on ne pût jamais faire au corps de leurs pasteurs, ce qu'ils venoient de faire à ceux de l'ancienne église. Mais c'est en vain qu'ils cherchent ces précautions si contraires au principe fondamental de leur réforme, qu'ils ont mis dans la bouche et dans le cœur de tous leurs peuples. Non seulement les pasteurs qui abusent de leur ministere, mais les plus saints et les plus éclairés pasteurs pourront, selon leurs principes, à toute heure être révoqués par le peuple. Si le peuple les révoque légèrement, et sans apparence de quelque fruit dans un changement, il se prive de la stabilité d'un gouvernement salutaire; et il a tort: mais il agit avec une entiere validité, et n'en doit rendre compte qu'à Dieu. Après tout, le bon pasteur révoqué n'est plus pasteur; et le mauvais pasteur, établi par le peuple en sa place, quoique réprouvé aux yeux de Dieu, ne laisse pas d'être le vrai pasteur qui a la mission et l'autorité divine attachée au choix populaire. Un homme qui révoque sans aucune raison la procuration qu'il m'a donnée, fait cesser mon pouvoir, quoique j'administre fidèlement toutes ses af-

faires, et qu'il n'y ait, si vous voulez, que moi seul dans tout le pays qui puisse les bien administrer. C'est un malheur pour cet homme, qui ne connoît pas son vrai intérêt. Mais enfin sa révocation est valide, et mon pouvoir, dès ce moment, est anéanti. Si le ministere appartient de droit naturel au peuple fidele, sa révocation, quoique pernicieuse, anéantit de même la procuration qui étoit le titre des pasteurs. Ce n'est point par voie d'exception, comme la confession de foi le fait entendre, que le peuple peut révoquer et transférer le ministere. Ce qui n'est que le simple exercice d'un droit naturel et sans restriction, ne peut pas être une exception au droit commun: c'est au contraire le droit commun même. L'unique chose qu'on peut dire, est seulement que les apôtres ayant laissé l'exemple d'imposer les mains aux nouveaux pasteurs, c'est une cérémonie de bienséance et d'édification qu'on ne doit pas omettre d'ordinaire sans quelque raison. Mais enfin le respect de cette cérémonie ne doit pas empêcher que le peuple, dispensateur du ministere pour son propre intérêt, ne doive révoquer et transférer le ministere aussi fréquemment qu'il le jugera à propos.

Il n'est point question de savoir si les pasteurs doivent toujours être établis par *élection*[1]; et c'est en vain que la confession de foi assure que nul ne se doit in-

---

(1) Article 31.

gérer *de son autorité propre pour gouverner l'église.* Car outre qu'il y a des exceptions à cette regle, comme le même article le porte, de plus, il est certain que, selon le principe protestant, quoiqu'un homme s'ingere, il suffit qu'il trouve un peuple qui veuille l'écouter : car si le ministere appartient au peuple, la simple acceptation du peuple, qui écoute un nouveau docteur, suffit pour lui donner la mission pastorale. Ainsi cette regle si magnifiquement établie dans la confession de foi se réduit à dire qu'il ne faut point qu'un homme entreprenne de prêcher, sans avoir des auditeurs prêts à l'écouter comme leur pasteur.

Mais voici l'endroit de leur confession de foi où ils ont le plus travaillé à prévenir les schismes et les nouvelles usurpations du ministere: «Nul ne doit se retirer « à part, et se contenter de sa seule personne ; mais « tous ensemble doivent garder et entretenir l'unité « de l'église, se soumettant à l'instruction commune « et au joug de Jésus-Christ, et ce en quelque lieu où « Dieu aura établi un vrai ordre d'église ». M. Jurieu conclut de ces dernieres paroles, que chaque chrétien est obligé de vivre sous le ministere de quelque église qui ait un ordre de pasteurs et un culte public; mais on n'évitera jamais par là la division, si on ne détruit le principe qui la fomente d'un autre côté. Les diverses sociétés qui composent le christianisme ne

sont, selon lui, que des confédérations particulieres qui ne divisent point le corps de l'église universelle composée de toutes ces sociétés: il n'y a que ceux qui nient et qui détruisent les fondements de la foi, qu'on puisse, à proprement parler, appeller schismatiques. Tous les autres, quoique séparés de communion et opposés dans leurs doctrines, ne laissent pas d'être réunis, comme les membres d'un même corps, dans l'enceinte de l'église universelle. Il faut remarquer que le droit du peuple fidele sur le ministere, est un droit naturel et inaliénable. Il faut observer qu'au contraire ces confédérations, telles que celles des luthériens ou des calvinistes, ne sont que des confédérations libres, et que leur autorité n'est fondée que sur un pacte révocable fait entre les particuliers. Ces particuliers peuvent, quand il leur plaît, révoquer le pouvoir qu'ils ont donné au corps des confédérés, et rentrer dans leur liberté naturelle; comme je puis sortir d'une communauté où j'ai vécu sans faire aucun vœu. Il est vrai que le particulier, en se retirant, *ne se peut contenter de sa seule personne,* et qu'il doit vivre *sous un ordre d'église:* mais pour cet ordre d'église, il n'est pas nécessaire qu'il le trouve déja établi; il suffit qu'il l'établisse avec quelques autres. Par exemple, un calviniste qui ne trouvera pas sa religion assez pure, ou qui espérera de vivre avec plus d'édification

dans une confédération moins étendue, sous des pasteurs nouveaux, peut prendre modestement congé de la confédération des calvinistes, et se retirer à part avec un petit nombre d'autres fideles semblables à lui. Il n'est pas nécessaire qu'ils soient en plus grand nombre que les protestants qui se trouvant à Paris dans la chambre d'une femme accouchée, y firent un pasteur pour donner le baptême à l'enfant : ils emporteront avec eux le droit naturel et inaliénable pour le ministere. Ils feront d'abord *un ordre d'église.* Les petites confédérations ne sont pas moins bonnes que les grandes : elles prétendront même être plus pures, en ce qu'elles éviteront plus facilement la corruption de la doctrine, le relâchement de la discipline, et la confusion. Que peut dire M. Jurieu, que peut dire sa réforme entiere contre ces confédérations qui se multiplieront tous les jours, et qui ne feront qu'user d'un droit naturel reconnu par M. Jurieu même ? Le ministere nous appartient aussi-bien qu'à vous, lui diront ces petites confédérations sorties de la sienne. J. C. ne l'a pas donné au plus grand nombre : au contraire, sa bénédiction est attachée au petit troupeau. Il n'a pas marqué combien précisément il faut être de fideles pour former une confédération légitime. Bien plus, nous avons sujet de croire que deux ou trois suffisent, puisque *deux ou trois s'assemblant en son*

nom, il est au milieu d'eux. Le droit naturel et inaliénable de tous les fideles se trouve autant dans les petites confédérations que dans les grandes : ces confédérations ne sont point des engagements irrévocables. Il est vrai que nous ne devons pas être sans pasteurs; mais de trois que nous sommes, il y en a un à qui nous avons confié le ministere : s'il en abuse, s'il nous explique mal l'écriture, nous le révoquerons. Que cet homme se soit ingéré, ou non, n'importe: nous voulons bien l'entendre, et en voilà assez pour lui donner la mission nécessaire. N'avez-vous pas assuré dans vos lettres pastorales, « que toute main qui « vous donne la véritable doctrine est bonne à cet « égard; que la médecine salutaire de la vérité gué- « rit, de quelque part qu'elle nous vienne »? N'avez-vous pas ajouté : « Si les bonzes de la Chine et les bra- « mins des Indes annonçoient un même Jésus-Christ « crucifié, avec moi, et un même christianisme pur « et sans corruption, ils auroient avec moi un même « ministere. Il importeroit fort peu d'où ils tireroient « leur succession... Dieu n'a point attaché son salut « à telles et à telles mains, et ne nous a pas attachés « à la nécessité de recevoir l'évangile de certaines gens « plutôt que d'autres[1] ». Si un bramin et un bonze peuvent avoir le ministere, pourvu qu'ils expliquent

---

(1) 12. Let. past.

bien l'écriture, à plus forte raison un chrétien qui fait une nouvelle confédération. Pour la maniere d'expliquer l'écriture, c'est au peuple nouvellement confédéré à en juger : il suffit qu'il soit content de la doctrine de son pasteur. M. Jurieu ne peut condamner les fideles qui parleront ainsi selon ses principes, mais les indépendants n'en demanderont jamais davantage. Que leur coûtera-t-il de reconnoître la nécessité de vivre sous des pasteurs, moyennant les deux conditions que nous avons posées : l'une, que les pasteurs sont révocables au gré du troupeau qui a un droit naturel et inaliénable de disposer du ministere ; l'autre, que le troupeau est libre de multiplier, selon qu'il le jugera à propos, ces confédérations arbitraires, qu'on nomme des sociétés différentes dans le christianisme ; en sorte qu'une portion du peuple fidele est en droit de se séparer sans scandale, pour dresser en particulier un *ordre d'église ?* Si M. Jurieu veut bien s'engager à signer, sans équivoque, ces deux conditions, je m'engage de mon côté à les faire accepter par les indépendants, et à le réunir avec eux.

Il ne lui reste qu'une réponse à faire, selon son principe : c'est que ceux qui abandonnent, sans nécessité, la confédération où ils ont vécu, pour en former une autre, font un péché véniel. Mais outre qu'un péché véniel n'empêcheroit pas que le minis-

tere de la nouvelle confédération ne fût légitime, de plus, c'est contre son principe que M. Jurieu trouve ce péché : car le peuple ne peche point, pourvu qu'il ne fasse qu'user de son droit naturel, sans scandale et selon sa conscience. Donc toutes les fois qu'une portion du peuple aura sujet de croire qu'on peut vivre avec plus de recueillement et d'édification dans une confédération moins nombreuse, il ne commettra aucune faute, en se retirant et en formant de nouveaux pasteurs pour son besoin. Je laisse aux esprits modérés à voir combien cette forme de gouvernement doit multiplier les schismes et les scandales. Une troupe ignorante et fanatique dégradera les pasteurs, et ira en faire de nouveaux dans sa petite société. Elle aura tort, dira M. Jurieu, si elle le fait en se trompant sur la doctrine; mais quoiqu'elle ait tort, il n'y aura point d'autorité vivante qui puisse arrêter leur licence et leur présomption. De plus, je suppose que cette populace ne raisonne point sur l'écriture. Elle sait seulement, parceque M. Jurieu l'a dit, que le ministere lui appartient: et afin d'user de son droit, elle veut, ou révoquer tous les anciens pasteurs, pour en éprouver de nouveaux, en leur donnant un pouvoir annuel; ou bien la moitié de ces ignorants, lassés des foiblesses de ses pasteurs, en qui l'humanité ne paroît que trop, jette les yeux sur de nouveaux prédicants

dont elle espere plus d'édification. M. Jurieu leur dira-t-il pour les arrêter : Vous allez faire un péché véniel. Ne pourront-ils pas lui répondre : Nous ne pécherons point en cherchant des hommes plus humbles et plus détachés pour le ministere. C'est à nous à en répondre : nous devons courir aux plus dignes.

M. Jurieu nous dira peut-être : Ces inconvénients n'arriveront jamais dans la société où seront les élus. Mais je le prie de se souvenir que les élus ne garantissent point l'église où ils sont des inconvénients les plus affreux, puisqu'ils ont été selon lui dans l'église Romaine sans la garantir de l'idolâtrie : ils n'ont pu l'empêcher d'être la Babylone et le regne de l'Antechrist.

S'il dit qu'au moins le privilege de l'élection empêchera les élus de faire aucun schisme entre eux ; qu'il jette les yeux sur Luther et sur Calvin : c'étoient les deux hommes suscités de Dieu pour tirer les hommes des ténebres de la papauté, selon M. Jurieu. Il faut pourtant que l'un des deux se soit trompé, et sur le sens des écritures, et sur la divinité des livres même de l'écriture ; l'un trouve la présence réelle manifeste dans le texte sacré ; l'autre la rejette comme une absurdité impie : l'un retranche l'apocalypse avec les deux épîtres de saint Jacques et de saint Jude ; l'autre les admet. Mais ce qui est le plus décisif pour notre

question, leurs sectes ont été jusqu'ici toujours divisées comme leurs personnes; et nonobstant l'offre d'union que les calvinistes ont faite aux luthériens, il y a près de soixante ans, à Charenton, ceux-ci rejettent leur communion et ne cessent de les condamner. Voilà donc ces prétendus élus qui se contredisent sur l'écriture jusqu'à la mort, et dont par conséquent une partie se trompe toute sa vie. Ainsi la grace de l'élection qu'on nous allegue ne remédie point aux schismes, aux dégradations des pasteurs, aux translations du ministere, et à toutes les révolutions séditieuses qu'on peut attendre de *l'indépendantisme*, s'il est vrai que le peuple a un droit naturel de disposer du ministere selon ses besoins. N'est-il pas étonnant qu'on regarde comme un joug tyrannique l'autorité si naturelle des pasteurs sur le peuple, pendant qu'on ne craint point de donner une autorité si souveraine et si odieuse sur les pasteurs au peuple même?

Que ne doit-on pas craindre d'un troupeau qu'on flatte jusqu'à lui donner pour premier principe, qu'il ne doit suivre ses pasteurs, que quand il trouve que la voie du pasteur est bonne, qu'il peut les dégrader dès qu'il s'apperçoit que ces pasteurs le conduisent mal, qu'ainsi il est le juge de ses juges mêmes, et que la finale résolution appartient, non aux pasteurs, mais au troupeau?

Si on soutient que les clefs n'appartiennent qu'aux seuls élus, Jésus-Christ les a donc confiées à des hommes inconnus, qu'on ne peut jamais trouver, qui ne peuvent se reconnoître les uns les autres, et dont chacun ne peut se connoître soi-même. L'un auroit donc les clefs, sans savoir s'il les a; l'autre, croyant les avoir, ne les auroit point. Jamais ils ne pourroient redemander les clefs à ceux qui en seroient les dépositaires, que sur leur élection, dont ils ne pourroient trouver aucun titre.

Si on dit que les clefs appartiennent à toute la société visible où sont renfermés les élus, il faut que cette société montre qu'elle contient les élus : autrement toute société qui prétendra avoir chez elle le résidu de l'élection, pourra expliquer mal les écritures, et s'autorisera dans le schisme, en disposant du ministere. La société où sont les élus sera autant dans l'impuissance de prouver qu'elle contient les élus, que les élus eux-mêmes de montrer le titre de leur élection.

Vous vous trompez, dira M. Jurieu; une société qui a la saine doctrine est assurée d'avoir des élus; car la saine doctrine n'est point stérile; par-tout où elle est, elle enfante des élus : ainsi la saine doctrine est le signe certain de l'élection. Vous vous trompez vous-même, lui répondrai-je. Comment savez-vous

que vous avez dans votre société la saine doctrine? Ce ne peut être que par l'élection. Voici comment. Il faut le don de la foi pour bien entendre l'écriture, et pour trouver la saine doctrine. L'écriture n'a point par elle-même, selon vous, une évidence qui se fasse sentir sans grace. De plus, la foi *à temps,* comme parlent les protestants, ne suffit pas pour une pleine certitude : car si elle n'est qu'à temps, qui vous a dit que vous ne l'avez point perdue, et que vous ne vous trompez pas? Je veux supposer que ceux qui ont cette foi à temps sont bien sûrs, pendant qu'ils l'ont, de ne se tromper pas : mais ceux qui l'ont perdue, et qui commencent à se tromper, croient l'avoir encore, et sont dans une fausse certitude. Comment savez-vous, ô protestant, que vous n'êtes point avec toute votre église dans cet état d'illusion? Il ne peut y avoir que le don d'une foi constante et inamissible qui vous tire de cette incertitude. Une foi variable, et sujette à manquer, ne sauroit le faire : mais la foi inamissible ne se trouve que dans les élus. Vous ne pouvez donc être assuré de cette foi que par votre élection. Ainsi il n'y a point de milieu. Il faut dire que l'écriture est claire par elle-même sans grace, et qu'ainsi, sans grace même, on peut s'assurer qu'on a la saine doctrine, ce que M. Jurieu n'oseroit dire; ou bien il faut avouer que la foi à temps ne suffisant pas pour

la certitude, parcequ'on peut ne l'avoir plus, bien loin de pouvoir s'assurer de l'élection par la doctrine, on ne peut au contraire s'assurer de la doctrine que par l'élection. Ainsi, les peuples ne pouvant s'assurer de leur élection par la vérité de leur doctrine, ils ne sont jamais en droit de dire que le ministere leur appartient, ni par conséquent d'en disposer au préjudice des anciens pasteurs. Voilà ce qui renverse le nouveau ministere des protestants, quand même on conviendroit avec eux que le ministere des clefs appartient à la société des élus.

J'ai cru devoir montrer dans ce chapitre, dans toute leur étendue, les contradictions et les inconvénients du systême de la prétendue réforme, afin qu'on puisse le comparer avec le nôtre, que je prouverai clairement par l'écriture dans les chapitres suivants.

CHAPITRE IV.

Les paroles de Jésus-Christ montrent que le peuple n'a aucun droit de conférer le ministere.

M. Jurieu expliquera, comme il voudra, l'état du sacerdoce sous la loi de Moïse. Il dira que *Dieu avoit commandé au peuple de faire une cession de son droit à la race d'Aaron*. L'inconvénient est que cette explication vient, non pas de l'écriture, mais de l'in-

vention de M. Jurieu. Le fait rapporté par l'écriture est que le ministere a été, par la souveraine disposition de Dieu, pendant quinze cents ans, inviolablement successif et indépendant du corps populaire, c'est-à-dire tel que nous soutenons que le nôtre est maintenant. Si cet ancien ministere, qui n'étoit qu'une ombre du nouveau, et que saint Paul nomme un ministere de mort et de condamnation, a été conservé dans un corps de pasteurs successifs, qui, par la vertu attachée aux promesses, n'est jamais tombé, et qui n'a jamais été à la disposition du peuple; à combien plus forte raison doit-on croire que ce privilege a été donné au ministere de vie et de grace. La vérité ne doit pas avoir moins que sa figure. Mais voyons la suite.

Comment est-ce que le ministere nouveau est substitué à l'ancien? Jésus est envoyé par son pere. Il ne s'est point glorifié lui-même pour être pontife. Comme son pere l'a envoyé, il a envoyé ceux qu'il a choisis. Voilà la forme donnée par la mission à tous les siecles futurs. Ceux qu'il choisit et qu'il envoie, il les charge d'en choisir et d'en envoyer d'autres après eux. Cette succession d'hommes qui se communiquent la mission divine, n'a aucune borne dans l'écriture, et ne doit par conséquent en avoir aucune dans la suite des siecles.

Remarquez que Jésus-Christ commença son ouvrage par le corps pastoral. Il forma les apôtres, qui devoient dans la suite former les fideles et fonder les églises. Quand l'assemblée des fideles fut formée, les apôtres et les hommes apostoliques établirent eux-mêmes d'autres pasteurs pour leur succéder, et pour perpétuer le corps pastoral. M. Claude avoue que « l'é-« glise fut le fruit du ministere extraordinaire des apô-« tres et des évangélistes [1] ». Mais comme M. Claude avoit d'ailleurs besoin de supposer que le corps du peuple fidele est avant le corps pastoral, voici ce qu'il ajoute : « Il est certain que le ministere des apôtres « fut unique, c'est-à-dire uniquement attaché à leurs « personnes sans succession, sans communication, « sans propagation [2] ». Il est bien plus facile de dire d'un ton affirmatif, *il est certain*, que de prouver ce qu'on avance. Il falloit montrer que le ministere apostolique avoit fini à la mort des apôtres, ou du moins qu'il ne subsistoit plus que dans leurs écrits, comme M. Claude l'assure. Il falloit montrer qu'après la mort de ces premiers pasteurs indépendants, le peuple avoit établi d'autres pasteurs dépendants de son autorité. Mais la preuve de ces deux choses eût été difficile : je vais montrer qu'il est certain qu'elles sont fausses.

Distinguons d'abord soigneusement dans les apô-

(1) Page 341 de la rép. aux préjugés. (2) Page 342.

tres ce qui étoit attaché à leurs personnes, et qui pouvoit être séparé de leur ministere, d'avec ce qui étoit essentiel au ministere même. Le premier don que je remarque est celui des miracles. Les protestants n'oseroient soutenir que ce don fût essentiel à l'apostolat, et qu'un disciple n'auroit pas pu être apôtre sans ce don. Tout ce que M. Jurieu a dit pour s'efforcer de montrer que les miracles ne décident pas sur la religion, fait assez voir que les protestants doivent, selon leurs principes, regarder ce don des miracles comme un simple ornement de l'apostolat, qui lui étoit accidentel, et qui pouvoit en être séparé; en sorte que l'apostolat seroit encore demeuré entier après ce retranchement. L'église a eu un très grand nombre de pasteurs, comme saint Gregoire Thaumaturge et saint Martin, qui ont fait des miracles semblables à ceux des apôtres. Ils n'avoient pourtant que le ministere commun. Ainsi il est manifeste que la puissance d'opérer des miracles ne rend point le ministere extraordinaire, quoique le ministere devienne personnellement extraordinaire par une grace si éclatante.

Pour l'inspiration d'écriture des livres divins, nous ne trouvons en aucun lieu des écritures qu'elle ait été donnée à tous les apôtres sans exception. Si tous avoient eu cette inspiration actuelle, tous auroient écrit; car ils ne résistoient point à l'inspiration. Plu-

sieurs d'entre eux néanmoins ne nous ont rien laissé d'écrit. D'ailleurs cette inspiration, qui peut ne se trouver pas dans de vrais apôtres, peut aussi se trouver dans d'autres hommes qui n'ont point eu l'apostolat. Les prophetes l'ont eue. Saint Marc et saint Luc, qui n'étoient que simples disciples, en ont été remplis. Qui ne voit donc que cette inspiration étoit, comme le don des miracles, entièrement accidentelle à l'apostolat, et qu'elle donnoit seulement un éclat extraordinaire aux personnes, sans toucher à leur ministere?

Il est vrai que les apôtres, qui ne paroissent pas avoir eu tous également l'inspiration d'écrire, ont eu néanmoins, sans exception d'aucun, l'inspiration immédiate du Saint-Esprit pour planter la foi, et pour conduire les églises : mais cette inspiration étoit, comme celle d'écrire, entièrement personnelle aux apôtres, et accidentelle à leur ministere. Combien l'église a-t-elle eu de pasteurs qui avoient de continuelles révélations pour la conduite de leurs troupeaux! Il ne faut qu'ouvrir les épîtres de saint Cyprien, pour trouver les révélations fréquentes qui l'instruisoient sur la discipline de son église. Ces révélations ne changeoient pas néanmoins la nature de son ministere; et on ne peut pas dire que le ministere de saint Cyprien fût d'un autre ordre et d'une autre nature que le minis-

tere des autres évêques ses collegues, quoique les graces répandues sur lui le rendissent personnellement un pasteur plus extraordinaire que les autres de son temps et de son pays. Je n'ai garde de prétendre que les révélations de saint Cyprien aient été aussi hautes, aussi pleines et aussi continuelles que celles des apôtres. Je suppose que les apôtres ont été en ce genre encore plus éminents au-dessus de lui, qu'il ne l'a été au-dessus des plus communs pasteurs. Mais enfin, puisqu'il ne s'agit que du plus ou du moins dans une grace qui est purement personnelle, et qui ne touche le ministere qu'accidentellement, il faut toujours conclure que le ministere de saint Cyprien n'étoit pas d'une nature différente de celui de tous ses collegues, et que le ministere des apôtres mêmes n'étoit pas, dans son fonds, différent de celui qui avoit passé d'eux jusqu'à saint Cyprien.

Cette inspiration immédiate des apôtres pour planter la foi et pour la cultiver dans tout l'univers, donnoit à chacun d'eux un pouvoir sans bornes. Les apôtres alloient suivant que l'esprit les envoyoit; et comme l'inspiration divine est au-dessus de toute regle humaine, ils n'avoient d'autres bornes de leur jurisdiction et de leurs travaux que celles qui leur étoient marquées par l'esprit de Dieu. Ainsi cette puissance si étendue n'étoit qu'une suite naturelle et nécessaire

de cette inspiration qui étoit, comme nous venons de le voir, purement accidentelle et ajoutée à la nature du ministere. De plus, cette mission donnée au college apostolique pour annoncer l'évangile à toute créature a passé au college épiscopal qui lui a succédé. Les mêmes paroles qui donnent la mission aux uns, la donnent aussi aux autres; ils n'ont point d'autre titre, et le titre commun est également sans restriction pour tous. C'est donc par la tradition toute seule, que nous savons que chaque évêque n'a pas personnellement la puissance sans bornes que les apôtres avoient reçue, et qu'ils sont bornés au troupeau particulier que l'église leur marque. Qui ne consulteroit que l'écriture, n'y trouveroit en rigueur aucune différence à cet égard entre les apôtres et les pasteurs qui leur ont succédé : car les apôtres, dans leurs épîtres mêmes qui reglent le détail de la discipline, n'ont jamais marqué des bornes à la jurisdiction des pasteurs qu'ils ont établis. Si Timothée et Tite paroissent attachés à des troupeaux particuliers, ne voit-on pas que les apôtres ont été de même? Chacun d'eux s'étudioit autant qu'il le pouvoit, dans ces commencements, à n'entrer point dans la moisson d'autrui, et à n'édifier pas sur un fondement étranger. L'ordre le vouloit ainsi. Vous voyez saint Pierre qui, nonobstant sa vigilance sur tout le troupeau de Jésus-Christ,

prend singulièrement en partage les Juifs. Saint Paul est destiné pour les Gentils. Saint Jacques le mineur se borne à l'église de Jérusalem. Saint Jean s'attache aux églises d'Asie, et principalement à celle d'Éphese, dont il a été appellé l'évêque par les anciens. Les autres se dispersent et partagent entre eux l'univers. Ainsi l'écriture ne marque aucune différence pour la puissance d'évangéliser entre les apôtres et leurs successeurs. Cette différence, que les protestants supposent avec tant de confiance, et qui est tant vantée dans leurs écrits, ne peut être prouvée que par la tradition, si abhorrée parmi eux. Étrange effet d'une haine aveugle, qui appelle à son secours, contre l'église, ce qui éleve l'église même au-dessus de tout, et qui se tourne à la ruine de la réforme ! Qu'ils cessent donc de supposer ce que la tradition seule enseigne, ou qu'ils rougissent de blasphémer contre cette tradition s'ils continuent de la supposer.

Quoique les apôtres fussent immédiatement inspirés pour annoncer les mysteres, ils n'agissoient pourtant pas toujours dans les choses de conduite par une actuelle inspiration. Saint Pierre, repréhensible au jugement de saint Paul qui lui résiste en face, en est une preuve qui ne sera jamais oubliée. Il n'est pas question d'alléguer ici la sainteté des apôtres, puisqu'il s'agit, non des dispositions personnelles des mi-

nistres, mais de la nature du ministere. Faire dépendre l'autorité des pasteurs de leur sainteté, ce seroit retomber dans une erreur semblable à celle des vaudois. Judas, avare et perfide, n'étoit pas moins véritablement apôtre que ses collegues. Combien voit-on dans la suite des siecles de saints pasteurs qui n'étoient point apôtres!

Mais enfin, indépendamment du don des miracles, de l'inspiration particuliere, de la mission universelle, enfin de la sainteté et de tous les autres dons personnels attachés aux apôtres, la grande promesse de Jésus-Christ regarde un ministere qui étoit dans les apôtres, et qui ne devoit point finir avec eux. Ces dons étoient passagers. Les apôtres qui les avoient reçus devoient mourir bientôt. Cependant c'est leur ministere même qui ne mourra jamais, et qui demeurera inaltérable dans leurs successeurs. *Allez*, dit Jésus-Christ, *instruisez toutes les nations, les baptisant*, &c. *et voici, je suis avec vous jusques à la consommation du siecle.* Voilà un ministere unique et éternel, quoique les graces miraculeuses et extraordinaires, qui étoient extérieures au ministere, ne dussent pas être éternelles. Voilà les promesses faites aux apôtres, non en qualité d'hommes extraordinaires, miraculeux et inspirés, mais en qualité de pasteurs dont le ministere ne finira qu'avec le monde.

Les apôtres, dira-t-on, avoient ce droit, non seulement de conduire le troupeau, mais encore de lui donner eux-mêmes de nouveaux pasteurs pour leur succéder. Il est vrai, et c'est par là qu'on doit reconnoître que le ministere se perpétuoit indépendamment du peuple. Mais cette puissance d'établir des pasteurs, qu'on ne peut refuser aux apôtres; il faut la reconnoître tout de même dans leurs successeurs. Les apôtres ont fait des pasteurs, et ont disposé des clefs. C'est ce que l'écriture montre. La même écriture ne montre pas moins que les pasteurs qui leur ont succédé ont établi d'autres pasteurs, et leur ont communiqué les clefs. Voilà le droit des apôtres, transmis tout entier et sans réserve à leurs successeurs. Timothée et Tite n'étoient ni apôtres ni évangélistes : cependant écoutez saint Paul, qui dit à l'un : « Les choses « que tu as entendues de moi entre plusieurs témoins, « commets-les à des gens fideles qui soient suffisants « pour enseigner aussi les autres ». Il dit à l'autre : « Que tu établisses des anciens, c'est-à-dire sans dif- « ficulté des pasteurs, de ville en ville. » Les apôtres n'en faisoient pas davantage.

Ainsi il est manifeste que le ministere apostolique, quoiqu'orné accidentellement par des dons extraordinaires et personnels qu'on en peut détacher, étoit dans son fonds et dans sa nature le même qui a passé

dans leurs successeurs. Et c'est en vain que M. Claude dit : *Il y a donc une grande différence entre ces deux ministeres : l'un précede l'église, et l'autre la suit.* Peut-on voir une preuve moins concluante que celle-là ? Il est question de savoir si le ministere des apôtres n'est pas le même que celui de leurs successeurs; et pour montrer que ce n'est pas le même, il suppose que celui des successeurs a suivi l'église, au lieu que l'autre l'a précédée. Mais, à moins qu'on ne prouve d'ailleurs que c'étoient deux ministeres, je n'ai qu'à lui répondre que le ministere des pasteurs ordinaires a précédé l'église en la personne des apôtres, puisqu'ils ont le même ministere continué. Le ministere d'Aaron avoit sans doute précédé cette église judaïque qui reçut l'ancienne loi après avoir été assemblée en Égypte. En vérité, pourroit-on dire que le ministere d'Aaron étoit différent de celui de ses successeurs, précisément parceque l'un a précédé l'église, et que l'autre la suit?

M. Claude ajoute : *L'un est immédiatement communiqué par Dieu; l'autre est communiqué par le moyen des hommes.* J'aimerois autant dire que l'humanité d'Adam n'étoit pas la même humanité que celle de ses enfants, parceque Dieu seul a formé l'un, et que les autres sont venus par une génération successive. Si Jésus-Christ a voulu multiplier et perpé-

tuer le ministere par douze premiers pasteurs, auxquels il ait attaché la génération spirituelle et successive, comme il a multiplié et perpétué le genre humain par un seul homme, en y attachant la génération charnelle et successive, pourquoi faire sur l'un une difficulté qu'on auroit honte de faire sur l'autre?

Continuons d'écouter M. Claude. « L'un a l'indé« pendance, l'autorité souveraine et l'infaillibilité pour « son partage; l'autre est exposé aux vices, aux déré« glements, aux erreurs et aux foiblesses humaines, « inférieur et dépendant de l'église. L'un est divin « en toute maniere, et l'autre est en partie divin et « en partie humain ». Pour les vices des particuliers, nous avons déja remarqué qu'ils regardent personnellement les ministres, et non le ministere. Les foiblesses que l'évangile marque dans les apôtres pendant la vie de Jésus-Christ, ne les empêchoient pas d'être apôtres. Après sa mort, nous voyons encore les particuliers se contredire et se reprendre, tels que saint Pierre et saint Paul, saint Paul et saint Barnabé. Mais enfin M. Claude avoue que le ministere du college des apôtres avoit *l'indépendance, l'autorité souveraine et infaillible.* Il ne reste plus qu'à savoir comment il pourra prouver que ce ministere, divin en toute maniere, indépendant, souverain, infaillible, n'a point passé à leurs successeurs, et que ceux-ci n'ont eu qu'un

ministere *inférieur, dépendant, en partie divin, et en partie humain.* Voilà une étrange chûte du ministere. Il falloit au moins la prouver clairement par l'écriture. Mais M. Claude veut être cru sans preuve. Ce seroit pourtant à lui à trouver ces deux ministeres si différents marqués dans l'écriture, et à nous montrer des promesses faites dans le texte aux apôtres en général, qui ne passent point à leurs successeurs. *Qui vous écoute m'écoute*, regarde les pasteurs de tous les siecles. Le catéchisme des protestants de France le dit formellement au dimanche quarante-cinquieme. Le synode de Dordrecht l'a reconnu aussi, et s'en est servi contre les remontrants. Quand Jésus-Christ a dit : *Quiconque reçoit celui que j'aurai envoyé, me reçoit; et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé* (1) *:* il a parlé pour les pasteurs de tous les siecles. Les protestants n'oseroient nier que la mission de chaque pasteur ne soit divine, et qu'il ne soit l'envoyé de Jésus-Christ, comme Jésus-Christ est celui de son pere. Voilà ce qu'on ne peut révoquer en doute, « si ce n'est toutefois, comme dit saint Cyprien, « que quelqu'un ait assez de témérité sacrilege et d'é- « garement d'esprit pour penser que l'évêque soit « établi sans le jugement de Dieu ». Si Jésus-Christ dit aux apôtres, *Allez, enseignez toutes les nations,*

(1) Joan. c. 13, v. 20.

les baptisant , &c. et voici que je suis avec vous, ces paroles ne regardent pas moins les successeurs des apôtres que les apôtres mêmes, puisque les apôtres ne pouvoient point enseigner et baptiser eux-mêmes jusqu'à la fin du siecle, eux qui ont vécu peu d'années après la mort de Jésus-Christ. C'est en vain que M. Claude soutient qu'ils *sont encore nos pasteurs, et qu'ils nous enseignent dans leurs écrits qui sont leurs chaires* [1]. Dans leurs écrits ils ne baptisent point jusqu'à la consommation du siecle; et ce seroit une trop grande obstination, que de nier que la promesse regarde leurs successeurs. Ce que Jésus-Christ a dit à saint Pierre regardoit aussi sans doute tout le corps des pasteurs. *Je vous donnerai*, dit-il, *les clefs du royaume des cieux, et tout ce que vous lierez sur la terre sera lié aux cieux; et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié aux cieux*. Il ne s'agit pas d'examiner ici ce que nous prétendons sur la primauté de saint Pierre. Nous convenons avec les protestants que les clefs sont données en sa personne à tous les pasteurs. M. Jurieu le dit lui-même. C'est précisément par la force de ces paroles, que le ministere se forme. C'est sur ces paroles que nos freres fondent le droit que leurs pasteurs prétendent avoir d'excommunier les fideles indociles. Mais Jésus-Christ

(1) Rép. aux préjugés, p. 342.

donna-t-il deux sortes de clefs, les unes aux apôtres, indépendamment du peuple; les autres au peuple, pour commettre dans la suite des pasteurs dépendants de lui? On ne trouve dans ces paroles aucune trace de distinction entre deux ministeres, ou entre deux manieres différentes de donner le même ministere pastoral. Les mêmes paroles qui établissent les apôtres pasteurs, *indépendants*, *souverains*, *infaillibles*, selon les expressions de M. Claude, établissent leurs successeurs : elles ne disent pas un seul mot pour les uns plus que pour les autres. Pourquoi les croire si efficaces et si étendues pour les apôtres, si impuissantes et si restreintes pour leurs successeurs qu'elles regardent comme eux sans distinction? Il faut que les protestants avouent que l'église a duré, pendant la vie des apôtres, sous cette forme que nous prétendons qui subsiste encore. Le peuple fidele, pour qui le ministere étoit établi, vivoit soumis à ce ministere, sans avoir aucune liberté d'en disposer. L'autorité divine, me dira-t-on, avoit dépouillé le peuple de son droit. Voilà donc le peuple dépossédé, et les ministres indépendants. Sur quel titre le peuple, dépossédé par une institution divine qui ne distingue jamais les premiers pasteurs des autres, peut-il reprendre la possession qu'il a perdue? Dans le texte évangélique tout est unique, un seul ministere, une seule sorte de clefs,

une seule maniere de les recevoir et de les exercer. Pourquoi imaginer des différences que l'écriture ne ſait point? Si deux hommes étoient appellés à une succession par un testament dont les clauses ne marquassent jamais aucune distinction entre eux, pourroit-on dire que le droit de l'un seroit plus grand que le droit de l'autre? l'égalité des termes du titre seroit une preuve invincible de l'égalité des droits. Pourquoi donc supposer des inégalités entre les premiers pasteurs et ceux qui les suivent, puisque l'institution commune, prise religieusement à la lettre, rend tout égal?

Quoi donc! diront les protestants, vous prétendez que le corps des pasteurs, dans la suite de tous les siecles sans interruption, est souverain et infaillible, comme le college des apôtres? Oui sans doute. D'où venoit aux apôtres cette infaillibilité qu'ils avoient, non en qualité d'auteurs canoniques, ou de prophetes, ou d'hommes inspirés de Dieu, mais en qualité de pasteurs? Elle n'est point promise à chacun d'eux en particulier.

Les promesses sont communes, et nous les avons déja vues souvent. *Enseignez, baptisez, je suis avec vous.* Voilà les promesses qui les regardent en qualité de pasteurs; mais elles les regardent tous également, et en corps. Ils n'ont point reçu d'autres promesses d'infaillibilité, que celle-là, et celle-là leur est

commune avec leurs successeurs. *Je suis*, dit-il, *avec vous jusques à la fin des siecles.* Ainsi l'assemblée des pasteurs peut dire en tout temps ce que l'assemblée des apôtres disoit au concile de Jérusalem : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous.* Quand les hommes parlent ainsi, ils se fondent, non sur leur propre force, mais sur la promesse qui soutient leur infirmité. Les apôtres le disoient humblement, et leurs successeurs peuvent le dire de même.

CHAPITRE V.

Saint Paul montre que le ministere est indépendant du peuple.

Il nous reste à voir comment saint Paul parle sur le ministere. Dit-il que les élus étant immobiles par leur élection, c'est à eux à relever le ministere du corps des pasteurs abattu, ou à le raffermir quand il sera chancelant? Tout au contraire, il assure que le corps des pasteurs est donné avec le ministere pour soutenir les élus mêmes. Voici ses paroles. Je les rapporte selon la version de Geneve, parcequ'elle est plus familiere et moins suspecte aux protestants. « Lui-« même donc a donné les uns pour être apôtres, les « autres pour être prophetes, et les autres pour être

« évangélistes, et les autres pour être pasteurs et doc« teurs, pour l'assemblage des saints, pour l'œuvre « du ministere, pour l'édification du corps de Christ, « jusqu'à ce que nous nous rencontrions tous en l'u« nité de la foi et de la connoissance du fils de Dieu, « en homme parfait, à la mesure de la parfaite stature « de Christ; afin que nous ne soyons plus enfants flot« tants, et étant déménés çà et là à tout vent de doc« trine, par la piperie des hommes, et par leur ruse « à cauteleusement séduire[1] ». Comment parlent les protestants? Ils soutiennent qu'il peut arriver, et qu'il est même arrivé dans ces derniers temps, que le corps des pasteurs ayant corrompu le ministere, il a fallu que le peuple ait redressé le corps des pasteurs, et qu'il ait formé un ministere nouveau. Comment parle saint Paul? Précisément comme les catholiques. Il dit que Dieu donne des apôtres, des prophetes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs. Voilà la perpétuité marquée par cette suite de conducteurs qu'il a donnés à son peuple dès l'origine de la religion. Remarquez qu'après avoir nommé les prophetes et les apôtres, il nomme les pasteurs et les docteurs, tant ceux que les apôtres ont établis de leur temps, que ceux qui leur succedent dans toute la suite des siecles. Il les met ensemble sans distinction pour le gouver-

(1) Éphes. ch. 4, v. 11.

nement des élus. Ce n'est pas le peuple qui les prend, c'est Dieu même qui les donne. Mais pourquoi les donne-t-il? est-ce simplement pour instruire et pour édifier les élus? est-ce afin que les élus profitent de leur doctrine autant qu'ils la jugeront saine, et qu'ainsi les élus puissent ou continuer ou révoquer leur commission, comme ils le croiront à propos? Non. Tout au contraire, c'est afin que les élus qui seroient eux-mêmes « flottants, démenés çà et là à « tout vent de doctrine, exposés à la piperie et à la « séduction des nouveaux docteurs, soient soutenus « dans la simplicité de la foi par l'autorité et par les « décisions du corps des pasteurs ». Qu'on ne dise donc pas que la promesse de la perpétuité de la foi est attachée aux élus par le titre de leur élection. Il est vrai que cette perpétuité de la foi est promise en faveur des élus; mais elle ne doit pas venir par leur canal. C'est par celui des pasteurs, sans lesquels les élus mêmes seroient séduits et corromproient le sens des écritures. Qu'on ne dise point aussi qu'au moins les élus ne renverseroient pas les points fondamentaux. Sans l'autorité des pasteurs les élus seroient des *enfants flottants*, c'est-à-dire le jouet de toutes les opinions incertaines, *démenés çà et là à tout vent de doctrine*, c'est-à-dire emportés, comme un vaisseau l'est par la tempête, dans tous les excès des doc-

trines les plus monstrueuses, où leur foi feroit naufrage. Vous voyez que nulle espece d'erreur n'est exceptée dans des termes si forts et si généraux. Ces pasteurs leur sont donnés pour les garantir *de la piperie* des hommes, c'est-à-dire pour les empêcher de suivre de nouveaux docteurs, qui ne manquent jamais de promettre qu'ils expliqueront mieux l'écriture que les anciens. Mais cette autorité fixe des pasteurs peut-elle avoir quelque interruption? Non sans doute; car alors les élus mêmes, séduits, ou par la subtilité des faux docteurs, ou par leur propre esprit tenté de présomption, seroient *démenés çà et là à tout vent de doctrine*. Mais jusques à quel temps doit durer cet ordre de pasteurs, qui, bien loin de pouvoir être ébranlé, est le soutien inébranlable des élus mêmes? Saint Paul le décide clairement. « Jusqu'à ce, dit-il, « que nous nous rencontrions tous en l'unité de la foi « et de la connoissance du fils de Dieu, en homme « parfait, à la mesure de la parfaite stature de Christ». C'est encore, comme cet apôtre le dit au même lieu, « pour l'assemblage des saints et pour l'édification du « corps de Christ, c'est-à-dire, selon la note margi- « nale de la bible de Geneve, pour l'entier assorti- « ment de ce corps». Ce qui signifie clairement que cet ordre où les élus, bien loin de relever le ministere des pasteurs, doivent être sans cesse soutenus par cette

autorité du corps pastoral, subsistera sans interruption jusqu'au dernier jour, où Jésus-Christ, rassemblant tous les saints, trouvera en eux l'intégrité de son corps mystique, et jugera le monde. Je n'ajoute rien au sens naturel et littéral des paroles de l'apôtre : elles expriment d'elles-mêmes toute l'étendue du dogme catholique.

Écoutons encore saint Paul, qui parle à Timothée sur ce même principe. Remarquez toujours que ce n'est pas à un apôtre, mais à un pasteur ordinaire, comme ceux qu'on voit aujourd'hui, qu'il parle. « Prêche la parole, dit-il; insiste en temps et hors « temps. Reprends, tance, exhorte en toute douceur « d'esprit et de doctrine : car il viendra un temps qu'ils « ne souffriront point la saine doctrine; mais ayant « les oreilles chatouilleuses, ils s'assembleront des « docteurs selon leurs desirs (1) ». La note marginale de Geneve dit : « Ils s'entasseront des docteurs les uns « sur les autres, et détourneront leurs oreilles de la « vérité, et se tourneront aux fables. Mais toi, veille « en toutes choses, endure les afflictions, fais l'œu- « vre d'un évangéliste ». Vous voyez par ces paroles, que le malheur des derniers temps sera que les peuples, détournant leurs oreilles des enseignements des pasteurs déja établis, se feront eux-mêmes des doc-

(1) 2. Ad Timoth. c. 4, v. 2.

teurs nouveaux, qu'ils *entasseront selon leurs desirs;* c'est-à-dire qu'ils voudront, non pas se soumettre à la doctrine des docteurs établis, mais se faire eux-mêmes des docteurs nouveaux, selon la doctrine qu'ils voudront suivre. Que doit faire alors Timothée? doit-il croire que le ministere appartient au peuple, et que le peuple a un droit naturel de se faire conduire par les pasteurs qu'il juge les plus convenables? Tout au contraire. C'est lorsque le troupeau se révoltera ainsi, et voudra entasser des docteurs selon ses desirs, que le pasteur doit soutenir davantage son autorité. *Mais toi, veille,* dit-il, *en toutes choses, fais l'œuvre d'un évangéliste.* C'est encore dans le même sens que cet apôtre dit à Tite: *Admoneste, et reprends avec toute autorité de commander.* Peut-on marquer rien de plus absolu et de plus indépendant du peuple?

Selon le système des protestants, les bons pasteurs mêmes, tels que Timothée et Tite, n'ayant que le droit et la commission du peuple, le peuple auroit pu révoquer leur commission toutes les fois qu'il l'auroit voulu. Quand même le peuple les auroit révoqués pour s'attacher à de faux docteurs, le ministere de Timothée et de Tite, quoique légitime, eût cessé par la révocation du peuple. Il est vrai qu'en ce cas, selon les protestants, l'autorité des nouveaux docteurs auroit été nulle à cause de leurs erreurs; mais celui

des bons pasteurs n'en auroit pas été plus ferme. Ce qui en fût arrivé, c'est que le ministere des uns et des autres seroit tombé en même temps, et que l'église seroit demeurée sans ministere. Celui des faux docteurs eût été nul par la corruption de leur doctrine ; celui des bons docteurs eût été nul aussi par la révocation du pouvoir qui leur étoit confié par le peuple. Et si ces nouvelles confédérations, qui se seroient formées dans ce débris, n'eussent point ébranlé les points fondamentaux, selon monsieur Jurieu elles n'auroient point été schismatiques; Timothée et Tite n'auroient eu rien à leur reprocher. C'est en vain et injustement que l'un auroit voulu encore faire *l'œuvre d'un évangéliste,* et que l'autre auroit *repris avec toute autorité de commander.* Ils sont déposés. Le peuple a usé de son droit; et soit qu'il en ait usé bien ou mal, les ministres, qui n'ont d'autorité que par lui, demeurent sans pouvoir.

CHAPITRE VI.

Réponse à quelques objections des ministres du Moulin, Claude et Jurieu.

Les protestants ne manquent jamais de supposer un cas qu'ils croient fort embarrassant pour nous. Si un vaisseau plein de chrétiens, disent-ils, faisoit naufrage

sur la côte d'une isle déserte et inconnue sans avoir de pasteurs, ne pourroient-ils point en faire parmi eux? faudroit-il qu'ils n'eussent jamais ni église, ni ministere, ni sacrements?

Mais ils devroient observer que le baptême, qui, selon eux et selon nous, est le premier des sacrements, et celui qu'on peut moins se dispenser de recevoir, n'est pas nécessaire à salut selon eux; et, selon nous, peut être administré au besoin par des laïques, et même par des femmes. En voilà assez pour conserver le christianisme dans cette isle éloignée jusqu'à ce que ces chrétiens, reconnoissant la situation des lieux et des terres voisines, pussent bâtir quelque petit vaisseau pour aller chercher du secours. Cependant la simplicité de leur foi, les exhortations domestiques et fraternelles, enfin l'esprit d'union avec les églises où le ministere fleurit, les conserveroient dans l'unité sous l'autorité du corps des pasteurs.

Mais je veux bien aller plus loin, et supposer que ces pauvres chrétiens fussent hors d'espérance de pouvoir avoir jamais de vaisseau ni de communication avec les églises pourvues de pasteurs: que s'ensuit-il de là? que s'il n'y a que des femmes qui soient échappées du naufrage, elles sont en droit, selon M. Jurieu, d'imposer les mains à quelqu'une d'entre elles, et de l'ériger en pasteur pour administrer le baptême et la

cene. Il sait que dans son église il n'y a que les pasteurs qui administrent ces deux sacrements, que les anciens en sont exclus par la discipline, et que ce fut l'absolue nécessité d'avoir un pasteur pour baptiser l'enfant du sieur de la Ferriere, *sans les superstitions et cérémonies de l'église romaine*, qui fit élire Jean le Masson pour premier ministre de leur nouvelle église de Paris. Ces femmes pouvoient être enceintes, et accoucher de plusieurs garçons dans l'isle déserte. Cependant elles font naturellement entre elles *une église qui ne peut consister, sinon qu'il y ait des pasteurs qui aient la charge d'enseigner.* Leur sexe n'a pas moins le droit naturel de toute société que celui des hommes. En Jésus-Christ *il n'y a ni mâle ni femelle*[1]. Comment M. Jurieu décidera-t-il ce cas? Mais je n'ai encore qu'à lui opposer ma supposition sur l'écriture, qui est toute semblable à celle qu'il fait sur les pasteurs. Je suppose que ces chrétiens n'ont aucune bible, et n'en peuvent jamais avoir. Ce sont des matelots et des soldats grossiers et ignorants, des marchands qui n'ont qu'un souvenir très confus et très superficiel de l'écriture, et qui ne savent pas même la lire. La referont-ils à leur mode, comme on veut qu'ils fassent un nouveau ministere? ou bien se passeront-ils de l'écriture? Qu'on me réponde. Si on dit qu'ils se sau-

(1) Gal. 3. 28.

veront sans écriture, je dirai de même qu'ils se sauveront aussi sans pasteurs. Mais enfin, comme le besoin ne leur donne pas un titre pour refaire l'écriture, il ne leur en donne point aussi pour refaire le ministere pastoral. L'un est la révélation de Dieu; l'autre est son dépôt et sa commission. L'un et l'autre ne peut jamais être suppléé par l'autorité humaine : il faut, pour l'un et pour l'autre, que Dieu parle lui-même. On voit par là combien sont inutiles contre nous ces exemples tant vantés, puisqu'ils retombent sur les protestants. Qu'ils les abandonnent donc, et qu'ils remarquent avec nous que la providence qui veille sur les chrétiens n'a jamais permis que le cas qu'ils nous objectent soit arrivé : tant il est attaché à la promesse, que les troupeaux ne seront jamais sans quelque pasteur avec qui Jésus-Christ les endoctrine ! Mais si le cas qu'on m'oppose n'est jamais arrivé, celui que j'objecte aux protestants n'est pas de même : car saint Irenée nous représente des peuples barbares, qui étoient parfaits chrétiens, et qui n'avoient aucun livre canonique écrit en leurs langues. Enfin si le ministere vient, comme nous l'avons prouvé, non de la simple élection du peuple, mais de la commission expresse de Jésus-Christ attachée à l'ordination successive, il est manifeste que, dans l'extrême besoin, le peuple ne peut non plus se faire un ministere nouveau, qu'une bible nouvelle.

M. Jurieu nous reproche les papes simoniaques et intrus du dixieme siecle, avec le schisme d'Avignon, qui semblent avoir interrompu la succession de nos pasteurs. Mais il me permettra de lui dire que quand on connoît nos principes, ceux de l'antiquité, et ceux même de sa prétendue réforme, comme il doit les connoître, on ne doit pas proposer cette objection comme une vraie difficulté.

Tout le monde convient que quand on parle de la succession des pasteurs, on parle des ministres dont chacun en particulier a reçu l'imposition des mains de quelque autre ministre qui l'avoit reçue d'un autre, en sorte qu'on remonte ainsi sans interruption jusqu'aux apôtres. D'ailleurs tout le monde convient, et des protestants même, que l'imposition des mains d'un ministre vicieux est valide. Qu'avons-nous donc à prouver pour justifier notre succession? qu'il n'y a jamais eu d'interruption dans l'imposition des mains des pasteurs. C'est ce que les protestants n'oseroient nous contester. Ils savent que les papes intrus et vicieux du dixieme siecle avoient reçu l'ordination valide. Qu'ils soient tant qu'on voudra illégitimes et nuls pour l'exercice de la jurisdiction; n'importe. C'est ce qui n'entre point dans notre question. On prouveroit seulement par là que le siege de Rome auroit été vacant de droit, et rempli de fait par des

évêques véritablement consacrés, et véritablement capables d'exercer les fonctions, quoique peut-être ils n'eussent pas un droit véritablement légitime d'exercer en ce lieu leur épiscopat. Si un des ministres qui ont été autrefois à Charenton usurpoit maintenant une chaire dans quelque église de Hollande, au préjudice du pasteur établi selon les regles dans cette église, il seroit vrai ministre selon les protestants, mais faux ministre de cette église-là. Il en est de même de ces intrus dont nous parlons. Ils étoient évêques vraiment consacrés, et capables par conséquent d'en consacrer d'autres véritables comme eux. Il n'y avoit que leur droit d'exercer le ministere dans une telle église, qui étoit mal fondé selon la discipline ecclésiastique.

Les papes et les autres évêques des deux obédiences d'Urbain et de Clément avoient aussi l'imposition des mains successive, s'il m'est permis de parler ainsi. Jamais Urbain n'a prétendu que Clément n'eût été validement ordonné, et qu'il ne fût véritable évêque. Jamais Clément n'a douté qu'Urbain n'eût reçu le même caractere. Mais se reconnoissant tous deux réciproquement évêques, ils disputoient pour savoir lequel de ces deux évêques devoit exercer légitimement les fonctions pontificales dans le siege romain. Ce seroit abuser de la patience du lecteur, que de s'étendre

davantage pour montrer que ce schisme entre des ministres bien ordonnés n'a point interrompu l'ordination successive qui distingue nos pasteurs de ceux des protestants.

CHAPITRE VII.

Des paroles de saint Paul sur les élections.

QUAND nous viendrons aux élections de l'ancienne église, nous montrerons que l'évêque qui imposoit les mains étoit regardé comme le principal électeur. C'est par cette raison que l'évêque, dans nos ordinations où les anciennes formes restent encore, écoute d'abord l'archidiacre qui lui rend compte de ceux qui sont proposés. Puis l'évêque dit : *Nous avons élu*, &c. Enfin il consulte le peuple pour savoir s'il s'oppose à l'élection faite. Cette puissance de l'évêque paroît dès le temps de saint Paul. Cet apôtre écrit à Timothée : *N'impose point hâtivement les mains sur aucun*, comme porte la version de Geneve ; c'est-à-dire, choisissez avec de grandes précautions ceux que vous ordonnerez, de peur de vous charger des fautes des ministres que vous auriez ordonnés sans les bien connoître. Vous voyez donc qu'il donne à l'évêque le choix du ministre aussi-bien que l'ordination. Il donne

encore au même Timothée un pouvoir sans restriction pour choisir les pasteurs, quand il dit : « Et les « choses que tu as entendues de moi entre plusieurs « témoins, commets-les à des gens fideles qui soient « suffisants pour enseigner aussi les autres ». C'est Timothée, non apôtre, mais simple pasteur ordinaire, comme ceux de notre siecle, qui doit confier le dépôt de la doctrine et du ministere à ceux qu'il jugera capables de le conserver dans sa pureté. Le même qui impose les mains, choisit. L'élection populaire n'est qu'une espece d'information préalable sur les mœurs de celui qui sera élu et ordonné, ou un desir du peuple qu'on ne doit suivre qu'avec connoissance de cause.

Saint Paul parle à Tite comme à Timothée, et on voit par-tout la même regle exactement suivie, avec un dessein clairement marqué. *Que tu établisses,* dit-il, *des anciens de ville en ville.* Quoique je me serve ici de la version de Geneve pour citer à messieurs les protestants le texte qui leur est le plus familier et le moins suspect, ils ne doivent pas s'imaginer que saint Paul ne parle que d'établir des anciens semblables à ceux de leurs églises. Leur traducteur a affecté d'éviter le mot de prêtres dont nous nous servons après toute l'antiquité; il n'a pas songé que celui d'anciens, comme ils le prennent parmi eux, n'a aucune proportion avec ceux dont le nouveau testament parle.

Leurs anciens, selon leur discipline, ne sont point pasteurs, et n'ont aucune fonction pastorale; au lieu que ceux dont saint Paul parle ici, sont évêques. Il ajoute: « à savoir s'il y a quelqu'un qui soit irrépré« hensible, mari d'une seule femme, ayant des en« fants fideles, non accusés de dissolution, ou qui ne « se puissent ranger; car il faut que l'évêque soit irré« préhensible, &c. » C'est donc Tite, évêque, laissé en Crete par saint Paul, qui doit établir des évêques dans les villes. Il doit choisir ceux qui sont irrépréhensibles et qui ont les autres qualités marquées. Outre que voilà déja le choix de l'évêque donné formellement à Tite, il faut encore observer que le mot d'*établir* est général et absolu. Il renferme également le choix et la consécration.

Remarquez aussi que saint Paul, en cet endroit, donne des regles pour choisir ceux qu'on fera pasteurs. C'étoit le lieu de marquer le droit du peuple, ou du moins de ne rien dire qui pût l'affoiblir et le rendre douteux. Il falloit même nécessairement, en réglant les élections, donner ces regles à ceux qui devoient les pratiquer. Si le peuple devoit élire, c'étoit au peuple qu'il falloit s'adresser. Il falloit dire, exhortez le peuple à ne confier le ministere qu'à des hommes irrépréhensibles; comme nous voyons que saint Paul charge Timothée d'avertir les peres et les meres,

les maris, les femmes et les enfants, les riches et les autres personnes de chaque condition, de remplir leurs devoirs. Ici tout au contraire saint Paul, sans faire aucune mention du peuple, dit absolument : *Que tu établisses des anciens,* c'est-à-dire des évêques, *à savoir s'il y a quelqu'un d'irrépréhensible,* &c.

Ce qui est encore très important à considérer, c'est que parmi tant d'épîtres des apôtres, où ils donnent, dans un détail si exact, des regles précises pour les devoirs des peuples, et où ils marquent souvent jusqu'aux dernieres circonstances des devoirs des laïques, jamais ils n'ont parlé de ce que les peuples sont obligés de faire pour les élections des pasteurs. Si elles avoient appartenu aux peuples, rien n'eût été plus essentiel que de les instruire de la maniere de remplir ce devoir, puisque de l'élection des pasteurs dépend la conduite de tout le troupeau. Je sais bien que messieurs les protestants se trompent, quand ils veulent que tout ce qui est nécessaire soit expressément marqué dans les écritures; mais leur principe se tourne contre eux en cette occasion. Si le ministere appartient aux peuples, il est étonnant que l'écriture, qui instruit les peuples si exactement sur tous leurs devoirs, ne leur parle jamais des élections, et ne leur recommande rien, à l'égard des pasteurs, qu'une humble soumission. De plus, si nous n'avions pour

nous que le silence des écritures, peut-être pourroit-on contester : mais ce qui décide, c'est qu'elles ont parlé amplement. Quand elles instruisent expressément et en détail sur les élections, elles ne font aucune mention du peuple ; elles ne parlent qu'aux évêques. Dans tous les discours que l'histoire des actes rapporte, et dans dix-huit épîtres des apôtres aux peuples fideles, nous ne trouvons aucune trace d'instruction sur la maniere d'élire les pasteurs. Il reste trois épîtres de saint Paul à des évêques. Là se trouvent plusieurs fois répétées toutes les regles des élections ; là saint Paul donne aux évêques qu'il instruit toute l'autorité de choisir et d'ordonner, comme nous l'avons vu, ceux qu'ils jugeront propres à être pasteurs. Les protestants disent donc ce que l'écriture n'a jamais dit sur les élections, quoiqu'elle ait souvent parlé expressément de cette matiere, lorsqu'ils assurent qu'elles appartiennent au peuple ; et nous, à qui ils reprochent de ne suivre point l'écriture, nous disons à la lettre ce qu'elle dit, quand nous soutenons que c'est aux pasteurs à établir d'autres pasteurs qui perpétuent le ministere, puisque saint Paul charge si formellement les deux évêques Timothée et Tite de choisir et d'ordonner d'autres évêques dans toutes les villes.

CHAPITRE VIII.

L'imposition des mains ou ordination des pasteurs est un sacrement.

Nous avons vu combien M. Jurieu se trompe, lorsqu'il suppose que l'élection appartient au peuple, et qu'il conclut que c'est le peuple qui fait les pasteurs, puisque l'ordination n'est qu'une simple cérémonie dont on pourroit se dispenser. Quand même l'ordination ne seroit point essentielle, tout son édifice tomberoit par les fondements, puisque la seule élection suffit, comme nous venons de le montrer, pour faire voir que c'est le corps des pasteurs, et non pas le peuple, qui établit d'autres pasteurs pour la succession du ministere. Il sera facile d'aller plus avant, et de prouver que l'ordination est essentielle.

Saint Paul, voulant animer Timothée dans ses fonctions, lui rappelle jusqu'à deux fois, dans deux courtes épîtres, le souvenir de la grace attachée à son ordination. « [1] Ne néglige point, dit-il, le don qui est « en toi, qui t'a été donné par prophétie, par l'imposition des mains de la compagnie des anciens ». Et encore : « Je t'admoneste que tu rallumes le don qui est « en toi par l'imposition de mes mains [2] ». Il est cons-

(1) 1. Ep. Tim. c. 4. v. 19. (2) 2. Ep. Tim. c. 1. v. 6.

tant que ce don est un don du Saint-Esprit, et une grace pour le ministere. C'est ce que signifie le terme grec χαρίσματος. Voilà la grace répandue sur Timothée par l'imposition des mains. Qu'on ne dise pas que c'est par l'imposition des mains de l'apôtre, qui avoit une vertu extraordinaire : vous voyez qu'il dit la même chose de l'imposition des mains du presbytere ou des anciens. Qu'on ne dise point aussi que c'est par la prophétie : saint Paul, dans le dernier endroit, n'en parle point, et montre la grace répandue par la seule imposition des mains. Qui ne sait que ces paroles, *par la prophétie*, signifient *selon la prophétie?* La prophétie ne donnoit pas la grace : elle l'avoit seulement promise. C'est par l'imposition des mains qu'elle est actuellement reçue. Saint Paul dit au v. 18. du 1. ch. de la 1. ép. « Mon fils Timothée, je te recommande « ce commandement, que, selon les prophéties qui « auparavant ont été de toi, par elles tu fasses devoir « de guerroyer en cette bonne guerre ». Vous voyez que quelqu'un des fideles qui avoient alors le don de prophétie, avoit prédit que Timothée seroit un jour un saint évêque. S. Paul l'exhorte à accomplir cette prédiction dans la milice sainte où il doit combattre. C'est selon cette prophétie que Timothée fut ordonné évêque par l'imposition des mains de saint Paul; et c'est par cette imposition des mains qu'il reçut

la grace. Ainsi il n'y a pas ombre de prétexte pour soutenir que c'est à cause de la prophétie que la grace lui fut donnée. La prophétie fut extraordinaire et miraculeuse; mais l'imposition des mains, par laquelle la prophétie s'accomplit, et par laquelle la grace fut répandue sur Timothée, étoit une ordination commune, à laquelle toutes les ordinations d'évêques doivent être conformes. Vouloir que cette grace ait été miraculeuse et extraordinaire, c'est supposer ce que l'écriture ne dit ni ne donne prétexte de croire. Que l'amour de la vérité éleve ici nos freres au-dessus de tous leurs préjugés contre notre doctrine; qu'ils se rendent humblement attentifs et dociles à la force des paroles de l'apôtre, dans leur sens littéral et le plus naturel, puisque le Saint-Esprit nous les a données pour nous instruire sur l'ordination des pasteurs.

Voilà une grace donnée par l'imposition des mains; et par conséquent une grace pour le ministere. Ce n'est point une grace passagere qui puisse se perdre par les mauvaises dispositions de celui qui l'a; c'est un don fixe qui *est en lui* pour les autres. Il peut le rallumer, c'est-à-dire l'exercer avec un renouvellement de ferveur. Mais enfin, avant même qu'il le rallume, ce don subsiste en lui, et rien ne l'efface : car S. Paul dit, *le don qui est en toi,* et non pas qui a été en toi. C'est ce qui fait dire à saint Augustin que l'ordination

est un sacrement. Ses paroles sont trop importantes pour n'être pas rapportées dans toute leur étendue. Parménien avoit dit « que celui qui sort de l'église « ne perd pas le baptême, mais seulement le droit de « le conférer, c'est-à-dire qu'il perd seulement le sa- « cerdoce. On ne peut, répond saint Augustin, mon- « trer par aucune raison que celui qui ne perd pas le « baptême puisse perdre le droit de le conférer : car « l'un et l'autre est un sacrement; l'un et l'autre est « donné à l'homme par une certaine consécration; « l'un, quand il est baptisé; l'autre, quand il est or- « donné. Et c'est pourquoi dans l'église catholique « il n'est permis de réitérer ni l'un ni l'autre; car si « quelquefois les pasteurs qui viennent de leur parti « sont reçus pour le bien de la paix, après avoir re- « noncé à l'erreur du schisme, et qu'on ait jugé à pro- « pos qu'ils remplissent les fonctions qu'ils remplis- « soient auparavant, on ne les a point ordonnés de « nouveau; mais leur ordination, comme leur baptê- « me, est demeurée entiere, parceque le vice de la sé- « paration a été corrigé par la paix de l'unité, mais non « pas les sacrements, qui sont vrais par-tout où ils sont. « Quand l'église juge utile que leurs pasteurs venant « à la société catholique n'y exercent point le minis- « tere, le sacrement de l'ordination ne leur est pour- « tant pas ôté, mais il demeure sur eux. C'est pour-

« quoi on ne leur impose point les mains au rang du « peuple, de peur de faire injure, non à l'homme, « mais au sacrement : et si quelquefois on le fait par « ignorance, on ne l'excuse point avec opiniâtreté, « mais on se corrige après l'avoir reconnu [1] ». Ensuite saint Augustin compare le caractere des sacrements à l'inscription de la monnoie et à la marque militaire imprimée chez les Romains sur le corps d'un soldat; et il ajoute : « Est-ce que les sacrements de Jésus-« Christ sont moins fixes que cette marque corpo-« relle, puisque nous voyons que les apostats mêmes « ne sont point privés de leur baptême? car, quand « ils reviennent par la pénitence, on ne le renouvelle « point, et par conséquent on juge qu'ils n'ont pu le « perdre.... Que si l'un et l'autre est un sacrement, « comme personne n'en doute, pourquoi ne perd-on « pas l'un en perdant l'autre? il ne faut faire injure à « aucun de ces deux sacrements ». Ne nous lassons pas de montrer la docrine de toute l'antiquité par saint Augustin. Voici comment il parle encore, au nom de toute l'église, dans le livre du lien conjugal. C'est une comparaison qu'il fait du caractere imprimé par le sacrement de mariage, avec le caractere imprimé par le sacrement de l'ordination. « Comme si, « dit-il, on faisoit l'ordination d'un clergé pour as-

(1) Contra Ep. Parm. 2. lib. cap. 23.

« sembler un peuple : quoique dans la suite le peuple « ne s'assemble point, le sacrement de l'ordination « demeure néanmoins dans ceux qui ont été ordon- « nés ; et si, pour quelque faute, quelqu'un d'entre « eux est ôté de sa fonction, il n'est pas néanmoins « privé du sacrement du Seigneur, qui lui a été une « fois imposé, et qui y demeure, quoique pour son « jugement [1] ». C'est donc par la consécration qu'on reçoit le ministere, selon saint Augustin, comme on reçoit la qualité de chrétien par le baptême. Le caractere de l'ordination est ineffaçable : c'est pourquoi il ne peut être réitéré. Ce n'est point un raisonnement de ce pere ; c'est la foi de l'église universelle qu'il explique au nom de tous les chrétiens, tantôt contre les manichéens, tantôt contre les donatistes. C'est un fait constant et une discipline générale qu'il rapporte. *Personne n'en doute*, dit-il. S'il s'est fait quelque chose de contraire, c'est *par ignorance*. Bien loin de le soutenir, on le condamne, et on *le corrige*. Le même pere se sert encore des mêmes expressions au commencement de son premier livre du baptême, où il suppose toujours que l'évêque qui a reçu l'ordination ne peut la perdre en sortant de l'église, et qu'il l'exerce efficacement, quoiqu'il peche en l'exerçant hors de l'unité. S'il faut encore ajouter à l'autorité de toute la

(1) Cap. 24.

tradition, dont saint Augustin est témoin, l'aveu des protestants mêmes, on n'a qu'à lire Calvin. « Quant « est de l'imposition des mains, dit-il, qui se fait pour « introduire les vrais prêtres et ministres de l'église « en leur état, je ne répugne point qu'on ne la re- « çoive pour sacrement; car c'est une cérémonie prise « de l'écriture pour le premier, et puis laquelle n'est « point vaine, comme dit saint Paul, mais est un signe « de la grace spirituelle de Dieu. Ce que je ne l'ai pas « mis en compte avec les deux autres, c'est d'autant « qu'il n'est pas ordinaire ni commun entre les fide- « les, mais par un office particulier[1] ».

Quelle passion de nous contredire empêche donc les protestants de parler, avec saint Augustin, comme nous sur l'ordination? Qu'est-ce qu'un sacrement, sinon un signe sensible et divinement institué, auquel la grace est attachée, comme nous le disons, ou qui est le sceau de la grace reçue, comme parlent nos freres séparés? Peut-on douter que le signe de l'imposition des mains, qui étoit de l'institution divine dans l'ancienne loi, n'en soit encore dans la nouvelle? Elle est observée par une pratique constante et uniforme des apôtres pleins du Saint-Esprit, et religieux observateurs de ce que Jésus-Christ leur avoit enseigné. Dira-t-on qu'ils ajoutoient des cérémonies à l'insti-

(1) Instit. liv. 4, ch. 19.

tution du Sauveur et au-delà de l'inspiration du Saint-Esprit? auront-ils cru sans fondement que la grace étoit attachée à cette cérémonie? l'y ont-ils reconnue sans en avoir été instruits par le Sauveur même, ou par quelque révélation? Ce qui donne, ou du moins qui scelle par l'institution divine la grace du ministere selon saint Paul, n'est-il qu'une cérémonie humaine? Pourquoi nos freres séparés croient-ils que le baptême et l'eucharistie sont des sacrements, sinon à cause que l'écriture nous marque des effets de grace attachés à ces deux signes institués par l'esprit de Dieu? La même écriture nous marque une grace attachée à l'imposition des mains. Pourquoi donc refuser de croire que l'esprit de Dieu, qui a institué deux sacrements pour faire naître et pour nourrir les chrétiens, en a institué un troisieme pour donner des peres et des pasteurs visibles à tout le troupeau?

L'ordination est une cérémonie, il est vrai, mais une cérémonie divine comme les autres sacrements: elle fait tellement l'essence du caractere des ministres, que l'écriture ne désigne leur entrée dans le ministere que par l'imposition des mains. Quand saint Paul dit, *n'impose les mains hâtivement à personne*, tout le monde entend par là naturellement sans explication qu'il ne faut pas ordonner avec précipitation les ministres. Tant il est vrai, selon le langage du Saint-

Esprit, et selon toutes les idées qu'il a données à l'église, qu'il n'y a point d'autre action pour faire des pasteurs que l'imposition des mains. A cette autorité des apôtres, nous joignons la doctrine et la discipline constante de toutes les églises, certifiée par le témoignage de saint Augustin. *Personne ne doute*, dit-il, *que l'ordination ne soit un sacrement comme le baptême;* mais un sacrement qui, bien loin de ne rien opérer, imprime un caractere que la déposition d'un pasteur qu'on ôte de sa fonction, ni l'hérésie, ni l'apostasie, ne peuvent jamais effacer. Mais si, malgré ce témoignage si formel de saint Augustin sur la tradition, et malgré l'aveu de Calvin sur la nature du sacrement de l'ordination, on persiste encore à douter de la tradition constante de tous les siecles sur cet article, on peut consulter Calvin même, comme un témoin non suspect de cette tradition. « L'opinion des sept sacre-« ments, dit-il, a été toujours tant commune entre « les hommes, et tant démenée en disputes et ser-« mons, que d'ancienneté elle est enracinée au cœur « de tous, et y est encore maintenant fichée[1] ». Ce n'est donc pas, comme M. Jurieu a osé le dire, une simple cérémonie humainement instituée. Les hommes n'instituent point les sacrements : leurs commissions étant révocables n'impriment aucun caractere

(1) Inst.

fixe; leurs cérémonies ne peuvent donner rien d'ineffaçable; et comme ils en sont les auteurs, ils peuvent les réitérer aussi souvent qu'ils le croient utile. De là vient que tant de pasteurs protestants, en quittant la France, n'ont fait aucun scrupule de se faire réordonner en Angleterre. Ils ont jugé avec raison, selon leurs principes, qu'une simple bénédiction instituée par les hommes pouvoit être renouvellée toutes les fois qu'il conviendroit de le faire pour leur repos et pour la conservation de leur emploi de pasteur. Ceux qui ont été plus scrupuleux ont senti que l'ordination n'est pas une simple cérémonie, quoique leur réforme l'assure, et n'ont pas voulu se faire réordonner en Angleterre. Aussi l'antiquité, qui avoit reçu des apôtres des idées toutes contraires à la prétendue réforme, a regardé la réordination avec horreur. Si nous trouvons dans Gratien quelques regles pour les réordinations des simoniaques, c'est qu'alors on a supposé, bien ou mal, qu'il manquoit à ces ordinations quelque circonstance nécessaire à leur validité. Et, sans entrer dans le détail des faits, il est certain qu'on ne les a réitérées qu'à cause qu'on les a crues nulles. Ainsi l'ordination est si essentielle, qu'on a cru la devoir faire de nouveau dès qu'on a douté qu'elle eût été faite validement la premiere fois. L'erreur de ceux qui s'y sont trompés ne nous importe en rien; car il

nous est inutile d'examiner si on a eu raison ou tort de croire certaines ordinations nulles, puisqu'il est constant qu'on ne les a refaites qu'à cause de leur prétendue nullité. Ainsi, si elles ont été réitérées sans avoir été nulles, *c'est par ignorance* que cela s'est fait, comme parle saint Augustin. C'est ce que les auteurs contemporains ont dit des ordinations du pape Formose, que Sergius ou Estienne voulut réitérer par un aveugle emportement contre sa mémoire. C'est ainsi qu'en parle le célebre Auxilius dans le dialogue qu'il fit pour répondre à Léon de Nole, parceque celui-ci résistoit pour n'être point réordonné. Il allegue l'exemple du pape Anastase, qui avoit confirmé les ordinations faites par l'hérétique Acacius, et les preuves dont ce pape s'étoit servi. Il ajoute que les réordinations sont un crime semblable aux rebaptisations. Enfin il parle comme nous, et ne permet pas de douter que la tradition en ce point ne demeurât alors constante malgré quelques exemples où des particuliers paroissent ne l'avoir pas consultée. Luitprand condamne cette conduite. « Ce n'est pas là, dit-il, ce que « le droit permet, mais ce que la rage persuade. Ce « n'est pas une erreur dans la foi, mais une violente « tyrannie dans le fait.... La bénédiction, ajoute-t-il, « que le ministre donne est répandue, non par le pon- « tife qu'on voit, mais par celui qu'on ne voit pas; car

« ni celui qui arrose ni celui qui plante n'est quelque « chose, mais Dieu, qui donne l'accroissement ». Vous reconnoissez dans ces paroles le langage de la tradition. N'est-ce pas ainsi que saint Augustin parloit contre les donatistes? Il est vrai que la passion et l'ignorance des intrus faisoit que, sans examiner les regles, ils vouloient que leurs prédécesseurs fussent regardés comme n'ayant jamais été pasteurs, et que leurs ordinations passassent pour nulles. Mais ce n'est pas une discipline qu'on puisse reprocher à l'église; c'est seulement un excès de grossièreté et une vengeance personnelle que l'église a condamnée avec horreur dès ces temps-là. Les auteurs que je viens de nommer le montrent assez. De plus, Jean IX, dans un concile romain, condamna tout ce qui avoit été fait dans l'affaire de Formose. Il faut toujours conclure que ce qui s'étoit fait d'irrégulier s'étoit fait *par ignorance*, selon l'expression de saint Augustin. Ainsi la regle générale demeure dans son intégrité. Jamais aucun auteur catholique n'a enseigné qu'une ordination valide peut être réitérée. C'est suivant cette regle, que le concile de Nicée admet les ordinations des novatiens, et ne veut pas qu'on les réitere [1]. C'est encore par la même raison que saint Jérôme soutient contre les lucifériens l'ordination des évêques

(1) 8. Can.

ariens. C'est sur ce principe si bien développé par saint Augustin, comme nous l'avons vu, que les évêques catholiques offrirent en Afrique aux évêques donatistes de descendre de leurs chaires pour les leur céder. Il n'étoit point question de les réordonner, quoiqu'ils eussent reçu l'imposition des mains hors de l'unité catholique. Écoutons du Moulin même. « Nous tenons, dit-il, que l'ordination ne doit être « réitérée, quand par cette ordination on a reçu sim- « plement une charge dont l'institution se trouve en « la parole de Dieu[1] ». Puis il cite les exemples que nous avons rapportés du concile de Nicée et de saint Jérôme, contre les réordinations. C'est encore suivant la même regle invariable que l'église s'est conduite dans le neuvieme siecle. Le concile huitieme avoit condamné l'intrusion de Photius, et avoit déclaré qu'il *n'avoit rien donné* dans les ordinations qu'il avoit faites, parcequ'il *n'avoit rien reçu* dans la sienne. Par ces paroles si fortes l'église vouloit seulement témoigner son horreur de l'ordination illégitime de ce schismatique. La suite le montre évidemment. Par là elle exprimoit le défaut de jurisdiction qui étoit en sa personne et en celle de tous les ministres qu'il avoit ordonnés. Mais il parut bien dans la suite que l'église, qui croyoit ces ordinations illégitimes et nulles quant à

(1) Chap. 3 du tr. 3 du 2 liv. de la voc. des pasteurs.

la jurisdiction, ne les croyoit pourtant pas nulles pour le caractere, et qu'elle persévéroit dans l'ancienne doctrine contre les réordinations; car Jean VIII, écrivant aux empereurs, déclare qu'il reçoit Photius, et le reconnoît pour patriarche de Constantinople. On ne peut point dire qu'il présuppose tacitement que Photius se fera réordonner, puisqu'au contraire il le reconnoît d'abord pour son *confrere dans l'office pontifical et dans l'autorité pastorale du sacerdoce*, pourvu qu'il *satisfasse en demandant miséricorde*. De plus, il use, dit-il, de cette condescendance contre la rigueur des loix ecclésiastiques pour imiter le *concile africain*, qui offrit de *recevoir dans leurs fonctions les clercs donatistes; et le pape Innocent, lequel, pour effacer le scandale de l'église, reçut ceux qui avoient été ordonnés par l'hérétique Bonose*. Vous voyez donc qu'il reçoit Photius sans réordination, comme saint Augustin nous apprend que les peres d'Afrique recevoient sans réordination les donatistes qui avoient été ordonnés dans le schisme. Ce n'est point une chose faite sans réflexion. Elle est résolue avec les patriarches, les métropolitains, les évêques, et le clergé même de Constantinople, autrefois ordonné par Méthodius et par saint Ignace. Elle est résolue après avoir consulté la tradition, et dans le dessein d'imiter l'église d'Afrique. Ainsi il est manifeste que toute l'église entroit

alors dans la regle que saint Augustin nous marque comme une loi générale et inviolable de ne réordonner jamais ceux qui ont reçu une ordination qu'on croit valide, quoiqu'illégitime hors de la vraie église. Le pape Jean ne douta point que Photius ne fût intrus et sacrilègement ordonné, car il l'oblige *à demander miséricorde;* car c'est du consentement des ministres ordonnés par saint Ignace qu'il le reçoit, étant, dit-il, informé que saint Ignace est mort: car il veut que les ordinations de ce saint patriarche soient reconnues bonnes, *et qu'on rende leurs sieges à tous ceux qu'il a consacrés.* Il est donc manifeste par toutes les observations que nous venons de faire, que l'ordination est un sacrement qui imprime un caractere ineffaçable qu'on reçoit validement hors de la vraie église, comme le baptême, et qu'il n'est jamais permis de réitérer quand il a été une fois conféré validement.

CHAPITRE IX.

La tradition universelle des chrétiens est contraire aux protestants sur l'ordination.

Quand on a une fois reconnu que l'ordination des pasteurs est un sacrement semblable au baptême, selon saint Augustin, qui assure que *personne dans l'é-*

glise n'en doute, et selon l'aveu de Calvin même, on est étonné que M. Claude ait osé dire dédaigneusement qu'il y a « certaines cérémonies extérieures qui « servent à rendre la vocation plus publique, plus « majestueuse et plus authentique, comme le jeûne, « la priere, l'exhortation, la bénédiction et l'impo« sition des mains ». A peine le sacrement de l'imposition des mains trouve-t-il chez ce ministre quelque place dans ce dénombrement après la priere et le jeûne. M. Jurieu suppose de même que l'imposition des mains n'est qu'une simple cérémonie. « Il faut « donc savoir, dit-il, que pour qu'il soit permis à « l'église de regarder une cérémonie comme non né« cessaire, il suffit qu'elle ne soit point commandée « comme de nécessité. Mais afin qu'on soit obligé de « croire qu'elle est essentielle, il faut qu'il y ait un « commandement positif qui l'ordonne, sur peine de « nullité dans l'action [1] ».

Il faudroit demander à M. Jurieu en quel endroit de l'écriture il trouve cette regle qu'il propose si affirmativement. De plus, quand une cérémonie est d'institution divine, quand elle est un sacrement comme le baptême, quand elle renferme la grace du ministere, comme Calvin le reconnoît sur les paroles de l'apôtre, quand elle imprime un caractere ineffaça-

(1) Page 584 du syst.

ble, et qui ne peut être réitéré, comme saint Augustin assure que *personne dans l'église n'en doute*, elle ne peut plus passer pour une simple cérémonie.

De plus, je vais montrer que toute l'antiquité chrétienne a regardé l'ordination comme ce qui est essentiel pour la formation des pasteurs. S'il étoit vrai, comme M. Jurieu le prétend, que les anciens peres eussent cru que les clefs appartiennent au peuple pour les confier à qui il lui plaît, et que le peuple peut, ou imposer les mains, ou faire des pasteurs sans cette cérémonie, de quel front saint Cyprien, saint Jérôme et saint Augustin auroient-ils écrit comme ils ont fait contre les schismatiques? Ces peres regardent comme des monstres, comme des hommes nés d'eux-mêmes, sans génération spirituelle, comme de nouveaux Coré, Dathan et Abiron, les faux pasteurs qui élevoient autel contre autel. Cependant Novatien, les lucifériens et les donatistes avoient reçu l'imposition des mains des évêques : mais comme ils osoient élever leurs chaires hors de l'unité, et diviser le troupeau en deux bergeries, l'église ne pouvoit les regarder qu'avec horreur, ni les nommer sans exécration. Ainsi, quoique les schismatiques eussent un peuple qui les suivoit, et que l'imposition des mains leur eût été faite par des évêques, saint Cyprien ne laisse pas de s'écrier qu'ils sont de *faux prophetes, puisque sans au-*

cune commission divine ils s'érigent en pasteurs des ames. Il dit, après Tertullien, qu'il n'est pas *question d'examiner ce qu'ils enseignent, puisqu'ils enseignent hors de l'église.* Que diroient maintenant ces grands docteurs? que penseroit toute cette sainte antiquité, si on lui opposoit, non plus les novatiens, les lucifériens et les donatistes ordonnés par des évêques, mais les pasteurs protestants, qui prétendent que l'ordination même n'est pas nécessaire, et qui l'ont livrée aux laïques?

M. Jurieu peut dire, tant qu'il lui plaira, que saint Cyprien et saint Augustin étoient outrés sur l'unité. Quand est-ce que Dieu lui ouvrira les yeux pour reconnoître ses propres excès, au lieu d'en imputer sans fondement à ces saints docteurs? Saint Cyprien s'est trompé, il est vrai, sur la validité des sacrements qui sont administrés hors de l'unité, mais non pas sur le fonds de l'unité même. C'est ce que j'offre de démontrer. Pour saint Augustin, c'est lui qui a réprimé tous les excès, bien loin de les suivre; et ce qui déplaît à M. Jurieu, c'est qu'il a par avance réfuté les siens. Mais enfin toute l'église de son temps a parlé par la bouche de saint Augustin contre les donatistes. Jamais il n'a été contredit par aucun catholique pendant tant de siecles. Il parle sur l'unité et sur l'ordination comme saint Cyprien, excepté qu'il croit l'ordination va-

lide, quoiqu'elle soit faite dans le schisme; et l'église a cru par cette doctrine remporter une pleine victoire sur les schismatiques. Il faut que M. Jurieu soutienne que c'est aux schismatiques que la victoire est demeurée. Voici comment. Selon lui, le ministere appartient au peuple par un droit naturel. Chaque société peut choisir ses pasteurs comme ses magistrats. Le schisme n'est, selon lui, qu'un *péché véniel.* Encore même, à proprement parler, le schisme sans erreur fondamentale n'est pas un péché; car il n'y a point d'autre schisme que l'erreur sur les points fondamentaux. Les assemblées ne sont que des confédérations arbitraires. L'unité d'une église n'est qu'une simple police. Comme le peuple d'une grande ville pourroit se partager en plusieurs quartiers, dont chacun seroit libre d'avoir à part ses magistrats qu'il choisiroit à son gré ; de même chaque portion du peuple fidele, en faisant cesser sa confédération avec le reste du peuple, peut dresser un nouveau ministere, et avoir ses pasteurs à part. Toute société qui croit les points fondamentaux, et qui se fait des pasteurs, ne peut être accusée de schisme. Tout ce que les peres ont dit, tout ce que l'église entiere a prononcé par leur bouche contre les novatiens, les donatistes et les lucifériens, ne renferme que de violentes, absurdes et calomnieuses déclamations. Après tout, ces gens-là avoient droit, selon

M. Jurieu, de finir leurs anciennes confédérations avec le gros du peuple. Ces confédérations étant libres, ils étoient libres de les finir. Ce n'est point un lien indissoluble et éternel de sa nature. M. Jurieu ne sauroit trouver aucun endroit de l'écriture qui marque que le peuple ne peut reprendre les clefs quand il les a confiées à des pasteurs, à moins que ces pasteurs ne poussent leurs erreurs jusqu'à un certain point. Ainsi les clefs appartenant de droit au peuple, les chrétiens de chaque province, de chaque ville, de chaque quartier, de chaque famille, peuvent sans restriction user de leur droit, c'est-à-dire continuer ou révoquer le ministere, selon qu'il convient à leur édification ou à leur commodité. En confiant les clefs à un homme, ils n'ont pas perdu leur liberté et leur droit naturel. Les schismatiques dont nous parlons étoient dans cet état. Donc ils pouvoient, sans aucun mal, finir leurs anciennes confédérations, et en former de nouvelles avec une partie moins nombreuse du peuple. En cela il n'y avoit ni scandale ni défaut de charité. Il n'y avoit point de défaut de charité, puisque, selon M. Jurieu, on ne laisse pas encore de composer le corps de Jésus-Christ avec les chrétiens, quoiqu'ils soient dans d'autres confédérations. Passer d'une confédération à une autre, ou en former une nouvelle, est une chose aussi innocente et aussi conforme à la charité, qu'il

est permis parmi nous de sortir d'une communauté ecclésiastique pour entrer dans une autre, ou d'établir soi-même une nouvelle communauté. Les novatiens, les donatistes et les lucifériens ont donc usé paisiblement d'un droit naturel et inviolable. Ils ont fait de nouvelles confédérations pour conserver une discipline plus pure et plus exacte. Ils ont confié les clefs à des ministres que des évêques avoient ordonnés. Bien loin d'avoir trop fait en cela, ils sont demeurés beaucoup au-deçà de ce qu'ils étoient en droit de faire. Le ministere appartenant au peuple, le peuple auroit pu, ou imposer les mains à des pasteurs nouveaux, ou les faire pasteurs sans imposition des mains pour leur confédération nouvelle. On ne peut que louer la modération et la modestie de ces sociétés. On ne peut que détester l'emportement et la fureur tyrannique de toute l'église et de tous les peres qui ont voulu les opprimer et leur arracher ce droit naturel confirmé par Jésus-Christ, qui a donné en la personne de saint Pierre les clefs à tout le peuple.

Voilà sans exagération ce qu'il faut penser et ce qu'il faut dire de bonne foi, dès qu'on raisonne selon toute l'étendue du principe de M. Jurieu. Il n'est plus question des prétendus excès de Tertullien, de saint Cyprien et de saint Augustin sur l'unité; il s'agit de l'église entiere, qui abhorre avec tous les peres le

ministere schismatique des novatiens, des donatistes et des lucifériens. M. Jurieu ne sauroit montrer aucun auteur, hors de ces sectes, qui les ait défendues. Cependant tous ceux qui auroient cru que les clefs appartiennent au peuple, et que les sociétés chrétiennes ne sont que des confédérations libres, auroient dû nécessairement regarder ces sectes comme de simples confédérations qui usoient régulièrement de leur droit, et toute l'église catholique comme la plus tyrannique et la plus calomnieuse des sociétés. Que M. Jurieu trouve un seul homme dans l'antiquité catholique, qui ait paru dans ces sentiments. Il seroit inutile à M. Jurieu d'alléguer contre nous les novatiens, les donatistes et les lucifériens même. Il sait trop bien que ces sociétés se sont évanouies, et que la doctrine contraire à celle de leurs schismes a universellement prévalu. Quoiqu'on trouve encore des restes de donatistes du temps de saint Grégoire, il faut néanmoins convenir qu'on ne les trouve plus dans la suite[1]. Il est donc vrai qu'après leur anéantissement tous les chrétiens, sans exception, ont cru que les confédérations nouvelles ne sont pas permises. De plus, ces schismatiques eux-mêmes n'ont jamais enseigné dans leurs plus horribles excès que le peuple eût le droit de transporter les clefs et de faire

(1) Epist.

de nouveaux pasteurs. Ils avoient tous la sucession de l'ancien ministere, à remonter jusqu'à l'origine. Il est constant que tous les pasteurs avoient été ordonnés par des évêques. Ils n'ont jamais paru soupçonner seulement qu'un homme pût devenir pasteur sans être ordonné, ou ne l'étant que par des laïques. Ce ne peut donc pas être par leur autorité que M. Jurieu s'opposera à la tradition universelle, qui rejette comme un monstre un ministere dressé par une nouvelle confédération de laïques.

Si M. Jurieu demande une preuve de ce que j'avance, en voici une tirée de saint Jérôme dans son dialogue contre les lucifériens. « Hilaire, dit-il, s'étant retiré de l'église avec le diaconat, et croyant « faire lui seul la foule du monde entier, ne peut ni « faire l'eucharistie, n'ayant ni évêques ni prêtres, ni « donner le baptême sans eucharistie. Et comme cet « homme est déja mort, avec l'homme est pareille« ment éteinte sa secte, puisque, n'étant que diacre, « il n'a pu ordonner aucun clerc après lui. Or l'église « qui n'a point de pontife, n'est point église. Mais, « excepté un petit nombre d'hommes peu considé« rables qui sont laïques, et qui sont eux-mêmes leurs « propres évêques, &c ». Remarquez qu'il s'agit du cas extrême où les protestants veulent que le peuple doit faire des pasteurs; car il s'agit ici d'une secte qui

se croit la vraie église, et qui périt néanmoins toute entiere faute de pasteurs ordonnés par d'autres pasteurs. Pour en éviter l'extinction, un diacre ne peut ordonner; il ne peut faire l'eucharistie, et toute la secte demeure sans cene. Le baptême solemnel, qui ne s'administroit alors qu'avec l'eucharistie, n'est point administré avec cette solemnité, parceque l'eucharistie manque, et qu'il n'y a aucun pasteur ordonné pour la consacrer. Le diacre lui-même meurt sans pouvoir laisser aucun pasteur ordonné pour le gouvernement du troupeau. Ce qui reste de laïques est réduit à se conduire soi-même et à se tenir lieu d'évêque, sans sortir néanmoins de cet état laïque, et sans avoir ni pasteurs ni sacrements. Voilà le fait que saint Jérôme atteste. Si ces lucifériens eussent jugé du ministere comme M. Jurieu, ils se seroient facilement tirés d'un grand embarras en faisant de nouveaux pasteurs.

Pour toutes les autres sociétés chrétiennes, comme les ariens, les nestoriens, les eutychiens, qui ont fait chacune un corps en Orient, elles avoient la succession du ministere épiscopal. On n'en trouvera aucune qui ait jamais enseigné que les clefs appartiennent au peuple, qu'il peut faire de nouveaux pasteurs, et se partager en diverses confédérations. Ces sociétés croyoient toutes qu'il ne pouvoit y avoir de vraie église

que dans une seule société qui avoit la succession du ministere, et chacune d'elles prétendoit être cette société unique. Voilà donc toute l'église catholique qui soutient unanimement qu'il ne peut y avoir de vrai ministere sans la succession, et par conséquent que le peuple n'a aucun droit de transporter les clefs ailleurs. Voilà toutes les anciennes sociétés hérétiques de l'Orient qui croyoient la même chose. Voilà les novatiens, les donatistes et les lucifériens, que M. Jurieu ne peut pas avoir la triste consolation d'appeller à son secours. Ces schismatiques si ardents, si excessifs, si téméraires, lors même qu'on les a le plus vivement pressés, n'ont jamais osé dire que les clefs appartiennent au peuple, et qu'il peut les transporter en formant de nouvelles confédérations. Cette réponse si facile et si naturelle, selon M. Jurieu, auroit confondu à jamais toute l'église catholique. Saint Augustin, qui, selon M. Jurieu, enseignoit que les clefs sont au peuple, auroit été tout d'un coup accablé sans ressource par cette réponse si simple et tirée de sa doctrine même. Cependant jamais ni Parménien, ni Cresconius, ni Pétilien, n'ont osé parler ainsi. Nous voyons même une de ces sectes qui se laisse éteindre plutôt que de faire consacrer l'eucharistie, et de faire ordonner des pasteurs par un diacre. En cette extrémité, ces schismatiques n'osent penser ce que les protestants sou-

tiennent. Ce prodige d'erreur étoit réservé à la fin des siecles. Mais enfin, d'où vient donc cette indignation de toute l'église ancienne contre les confédérations nouvelles qui n'érigeoient pas même un nouveau ministere, et qui se contentoient de perpétuer, par l'imposition des mains de leurs évêques, l'ancien ministere dans leurs sociétés? D'où vient ce profond et universel silence, cet aveu tacite de toutes ces sociétés schismatiques qui n'avoient qu'un seul mot à dire pour mettre en poudre toute l'autorité de l'église catholique, s'il eût été vrai, comme monsieur Jurieu le prétend, que le peuple dans les élections exerçoit actuellement le droit naturel par lequel les clefs lui appartiennent, et qu'il pût se partager en diverses confédérations?

Ici M. Jurieu ne peut avoir pour lui un seul témoin de toute cette sainte antiquité; et les sociétés même schismatiques, qui auroient eu un si pressant intérêt de parler comme lui, l'abandonnent par leur silence. Cette tradition de l'antiquité est décisive contre lui, selon ses principes. Les voici tirés de ses paroles: « Je « regarde, dit-il, cette maxime comme si certaine, « que si le papisme avoit bien prouvé que depuis les « apôtres, constamment jusques à nous, toutes les « communions ont cru et enseigné la transsubstan- « tiation, je ne crois pas que nous fussions en droit

« d'y rien opposer[1] ». Il parle encore plus fortement dans un autre endroit. Il est, dit-il, « obligé de le « croire, non seulement à cause que l'écriture est « claire et évidente là-dessus, mais aussi à cause du « consentement unanime de tous les chrétiens à « recevoir ces vérités fondamentales; car, après l'é- « criture, ce consentement unanime est la plus for- « te preuve qu'un dogme est véritable, et qu'il est « fondamental[2] ». Ces paroles marquent clairement qu'une tradition, quand elle est universelle, non seulement doit être crue comme une doctrine de foi, mais encore doit être regardée comme un point fondamental. Si donc l'ordination a été regardée dans toute l'église catholique comme un sacrement qui ne peut être réitéré, non plus que le baptême, à cause du caractere ineffaçable qu'elle imprime, en sorte que *personne n'en doutoit,* comme saint Augustin l'assure; s'il est vrai que l'église a abhorré ceux qui ont voulu transporter le ministere des clefs dans des confédérations nouvelles; si aucune société schismatique n'a jamais osé dire dans ses plus horribles excès que les clefs appartiennent au peuple, et qu'il peut, selon qu'il le juge utile à sa police, les transporter en d'autres mains, et se partager en diverses confédérations; que faudra-t-il croire de cet amas de dogmes inouis aux

(1) Syst. page 236. (2) Syst. page 293.

schismatiques même les plus audacieux de toute l'antiquité? Ce consentement unanime de toute l'église, ce silence unanime de tous ses ennemis pendant tous les siecles qui ont précédé ces derniers temps, *n'est-il pas*, pour me servir des termes de M. Jurieu, la plus *forte preuve* que notre dogme sur les clefs, sur la succession du ministere et sur l'imposition des mains, *est véritable, et qu'il est fondamental?*

CHAPITRE X.

Réponse à une objection tirée de Tertullien.

Il s'agit d'un passage du livre de l'exhortation à la chasteté. Pour en bien juger, il faut savoir tout le dessein de cet ouvrage, et l'état où étoit Tertullien quand il l'a composé. Montan condamnoit les secondes noces; et Tertullien, tombé dans ses erreurs, exhorte un fidele à ne se remarier pas. Il avoue que saint Paul a permis les secondes noces: mais il soutient que saint Paul les a permises *par un sentiment humain*, au lieu qu'en même temps il a conseillé *par l'esprit de Dieu* de les éviter. Il dit encore que l'apôtre, sentant l'excès de cette permission humaine qu'il venoit d'accorder, *se donne aussitôt un frein et se rappelle lui-même.* Vous croiriez peut-être qu'il veut seulement conclure

que les secondes noces permises par saint Paul ne sont pas un état aussi parfait que l'entiere continence conseillée par cet apôtre? Non; il décide que *c'est une espece d'adultere.* Cette décision étonne; mais la raison sur laquelle il la fonde est encore plus étonnante. « Celui, dit-il, qui regarde une femme pour la « desirer est déja adultere dans son cœur. Un hom« me, ajoute-t-il, qui épouse une femme, ne le fait « qu'après l'avoir desirée et l'avoir regardée pour la « desirer, à moins qu'on n'épouse une femme sans « l'avoir ni vue ni desirée ». Tertullien, ayant raisonné ainsi, s'apperçoit d'abord que son raisonnement condamne autant les premieres noces que les secondes. Vous me direz, poursuit-il, *que par là je détruis les premieres noces. Et ce n'est pas sans raison; car elles consistent dans la même action qui fait l'adultere.* Il conclut que si la virginité seule est exempte d'une souillure qui approche tant de l'adultere, et si les premieres noces mêmes n'évitent point cette tache, à plus forte raison il faut rejetter les secondes. Il ajoute que l'oraison continuelle est commandée, et par conséquent la continence aussi. L'oraison, dit-il, vient de la conscience. Si la conscience est honteuse, l'oraison l'est de même. Enfin, dit-il, si vous êtes remarié, vous avez deux ou plusieurs femmes devant le Seigneur quand vous le priez, une en esprit, à qui

vous réservez vos plus fideles affections, l'autre dans la chair. Voilà les raisons absurdes de Tertullien dans cet ouvrage : on n'y voit que raisonnements outrés, qu'expressions forcées, qu'égarement d'esprit. Il y a même vers la fin de ce traité un endroit où un très ancien exemplaire contient une citation que Tertullien fait de *l'évangile de la sainte prophétesse Prisque*[1]. Ainsi je crois qu'il ne nous reste rien à desirer pour nous convaincre que Tertullien étoit alors au comble du fanatisme. Quelle est donc l'autorité de ce passage tant vanté? M. Claude, qui le cite, n'ose citer l'endroit d'où il le tire, sentant bien que les paroles d'un visionnaire qui court après un nouveau Saint-Esprit sont un triste secours pour sa réforme. Ne laissons pas de rapporter le passage entier, puisque la charité, quand il s'agit de détromper nos freres, ne dédaigne pas d'examiner les objections même les moins dignes d'être examinées. « Il est établi parmi « nous, dit Tertullien, que ceux qu'on choisit pour « l'ordre sacerdotal ne doivent avoir été mariés qu'une « fois; en sorte que je me souviens d'avoir vu des bi- « games qu'on a rejettés de leur ordre. Mais vous « direz : Il est donc permis aux autres que cette loi « ne regarde point, de se remarier. Nous nous trom- « perons beaucoup, si nous croyons que ce qui n'est

(1) Not. Rig.

« pas permis aux prêtres le soit aux laïques. Est-ce
« qu'étant même laïques, nous ne sommes pas prê-
« tres? Il est écrit: Il nous a faits rois et prêtres à Dieu
« son pere. Ce qui établit la différence entre le clergé
« et le peuple, c'est l'autorité de l'église et l'honneur
« consacré de Dieu pour la séance du clergé. Là où
« il n'y a point de séance de l'ordre ecclésiastique,
« là vous offrez et vous baptisez, et vous y êtes prêtre
« pour vous-même. Mais où sont trois, là est l'église,
« quoiqu'ils soient laïques : car chacun vit de sa foi,
« et il n'y a point d'acception de personne en Dieu,
« parceque, selon l'apôtre, ceux qui écoutent la loi
« ne seront pas justifiés, mais seulement ceux qui l'ac-
« complissent. Donc, si vous avez le droit de prêtre
« pour vous-même dans la nécessité, il faut que vous
« gardiez aussi la discipline sacerdotale avec le droit
« sacerdotal. Vous baptisez étant bigame; vous offrez
« étant bigame : combien est-il plus criminel à un laï-
« que bigame de faire la fonction de prêtre, puisqu'on
« ôte au prêtre même bigame sa fonction sacerdotale!
« Mais on pardonne, dites-vous, à la nécessité. Il n'y
« a point de nécessité pour une chose qu'on peut évi-
« ter. Ne soyez point bigame, et vous ne vous expo-
« serez point à la nécessité d'exercer une fonction dé-
« fendue aux bigames. Dieu nous veut tous tellement
« disposés, que nous puissions par-tout être propres

« aux fonctions de ses sacrements. Si les laïques n'ob-
« servent point ces choses sur lesquelles on doit élire
« les prêtres, comment pourra-t-on faire prêtres ceux
« qu'on choisit d'entre les laïques »?

Vous voyez que Tertullien est engagé par ses erreurs à soutenir que le laïque est prêtre en quelque maniere, pour conclure que les secondes noces sont défendues aux laïques aussi-bien qu'aux prêtres. Il cite d'abord l'écriture, qui dit : *Il nous a faits tous rois et prêtres à Dieu.* Je crois que les protestants ne voudroient pas prendre ce passage à la lettre, puisqu'il établiroit autant la royauté que le sacerdoce de chaque particulier. Dès-lors chaque homme, et même chaque femme, auroit, sans attendre le cas de nécessité que l'écriture ne marque point, la puissance des rois et celle des pasteurs ensemble pour son propre gouvernement.

Continuons. *Ce qui établit la différence entre le clergé et le peuple, c'est l'autorité de l'église et l'honneur consacré de Dieu pour la séance du clergé.* Il marque deux choses qui établissent les ministres au-dessus du peuple, l'autorité, c'est-à-dire l'élection du corps de l'église par laquelle on commence, et ensuite l'honneur consacré de Dieu, c'est-à-dire la consécration ou ordination divinement instituée, qui établit la séance ou prééminence des prêtres. *Là où il n'y a*

point de séance, c'est-à-dire d'assemblée solemnelle, *de l'ordre ecclésiastique, là vous y offrez et vous baptisez, et vous y êtes prêtre pour vous-même.* Il est certain que le laïque n'est représenté là comme prêtre pour lui-même, qu'en trois manieres : premièrement, parcequ'il offre ; secondement, parcequ'il baptise ; troisièmement, parceque chacun vit de sa foi. Pour la foi dont chacun se nourrit, elle ne peut faire ici aucune difficulté, puisque nous convenons tous également que le fidele privé de pasteurs doit vivre de sa foi, et se nourrir de la doctrine qu'il a reçue dans la vraie église. Le baptême ne peut aussi nous arrêter, puisque l'église catholique a toujours cru que les laïques peuvent baptiser. Toute la question tombe donc sur cet unique mot, *vous offrez.* Les protestants soutiennent qu'il s'agit là de ce que nous appellons la messe ou la consécration du pain, et nous soutenons qu'il n'en est pas question. Voyons de quel côté est la vraisemblance.

Tertullien parle-t-il de certains cas extrêmes qui n'arrivent presque jamais, et dans lesquels seulement les protestants soutiennent que les laïques ont le droit du sacerdoce ? Est-il question d'un peuple jetté par un naufrage dans une isle déserte, sans aucun pasteur, ou de l'église entiere *tombée en ruine et en désolation,* qui ne peut être relevée que par des laïques extraor-

dinairement suscités? Non : cet auteur parle, à la vérité, d'un cas de nécessité, mais d'un cas qui arrive journellement. *Là où il n'y a point*, dit-il, *une séance de l'ordre ecclésiastique, vous offrez et vous baptisez, et vous y êtes prêtre pour vous-même. Où sont trois, là est l'église, quoiqu'ils soient laïques.* Les protestants voudroient-ils qu'on crût que dès qu'il n'y a point de clergé séant en un lieu, les laïques peuvent y baptiser, y distribuer la cene, et se servir de pasteurs à eux-mêmes? voudroient-ils dire que par-tout où il y a trois laïques, là il y a une église dressée, propre à administrer les sacrements? Ils sont autant intéressés que nous à rejetter cette licence. Quand ils l'admettroient par esprit de contradiction contre nous, ils ne feroient que donner gain de cause aux indépendants, aux sociniens et aux anabaptistes, qui emploieront ce raisonnement pour renverser la subordination de la réforme. Selon les protestants, il n'y a jamais de nécessité extrême de baptiser ni de communier. Ce seroit donc sans aucune nécessité extrême, que des laïques auroient baptisé et donné la cene du temps de Tertullien. Il n'y auroit eu qu'à attendre, si les prêtres étoient absents. Après tout, en ces temps-là tous les prêtres n'avoient point abandonné les provinces de l'empire : lors même que la persécution les écartoit, ils ne s'éloignoient guere de leurs églises, ils y reve-

noient souvent, ils y étoient presque toujours cachés; ils y mouroient enfin presque tous. Ce n'étoit donc point par une entiere privation de pasteurs, que les laïques offroient, mais c'est parceque les pasteurs étoient quelquefois absents aux jours d'assemblées. En voilà plus que les docteurs protestants n'en veulent; et ce plus doit bien les embarrasser. Voilà ce que les anabaptistes prétendent, s'il est vrai que la simple absence des pasteurs suffise pour donner aux laïques tout le droit et toute la fonction du prêtre, sans avoir besoin de l'attendre.

Mais observons encore les paroles de Tertullien. *Vous baptisez étant bigame; vous offrez étant bigame.... Dieu nous veut tous tellement disposés, que nous puissions par-tout être propres aux fonctions de ses sacrements.* Il ne s'agit point d'un cas rare et extrême; il s'agit d'une pratique actuelle et d'une coutume : *vous offrez*, &c. Il s'agit de ce qui pouvoit arriver tous les jours et en tous lieux : *que nous puissions par-tout être propres*, &c. Aussi Grotius, dans sa dissertation sur ces paroles de Tertullien, remarque qu'il ne s'agit pas *d'une opinion* particuliere de cet auteur, mais d'une coutume des chrétiens de son temps. *Vous baptisez, vous offrez*, dit-il, *c'est-à-dire vous avez coutume de le faire.* S'il n'étoit question que d'imputer à Tertullien montaniste une opinion sin-

guliere et absurde, nous donnerions volontiers les mains; mais il s'agit d'une pratique de l'église, dont on prétend qu'il est témoin. En vérité y a-t-il quelque apparence que l'église, en l'absence des prêtres, fît célébrer souvent les mysteres par des bigames, elle qui les excluoit même à jamais de l'ordination, et qui rabaissoit au rang des laïques ceux qui avoient été ordonnés contre cette regle? N'y auroit-il point eu d'autres laïques à préférer à ces bigames pour la fonction sacerdotale? Faut-il croire des choses si incroyables, plutôt que d'expliquer Tertullien par son propre langage, comme nous le ferons dans la suite?

Remarquons enfin combien cette nécessité de faire consacrer l'eucharistie par des laïques est chimérique. Les fideles l'emportoient chez eux pour la manger tous les matins. C'est Tertullien même qui nous l'apprend, écrivant à sa femme. Dans les temps de persécutions, où les assemblées étoient quelquefois difficiles, on emportoit le pain sacré dans les maisons, à pleines corbeilles, pour communier souvent. Saint Basile [1], rapportant la coutume qu'on avoit prise pendant les persécutions, d'emporter chacun chez soi l'eucharistie, la justifie en remarquant qu'on la mettoit dans les mains des fideles pour la mettre eux-mêmes dans leurs bouches. Qu'on en donne, dit-il, à

(1) Ép. à César.

chaque fidele une seule parcelle pour la communion qui se fait dans l'assemblée, ou plusieurs parcelles pour les communions domestiques; c'est la même chose. Ainsi il n'y avoit point de nécessité de consacrer sans attendre la présence de quelque prêtre. Le pain sacré pouvoit se conserver entièrement sec pendant plusieurs années sans nul danger de corruption. Chacun le pouvoit faire durer aussi long-temps qu'il le vouloit; car on pouvoit en prendre chaque fois aussi peu qu'on le jugeoit à propos. Supposé même qu'on eût eu besoin de le renouveller sans pouvoir faire une grande assemblée, on sait que les pasteurs célébroient souvent les mysteres pendant la nuit dans des lieux souterrains, ou dans certaines maisons sûres, et quelquefois même dans les prisons, avec peu de gens.

Saint Cyprien [1] recommande comme une pratique commune, que pour n'augmenter pas la persécution, chaque prêtre aille célébrer les mysteres pour les confesseurs, ne menant avec soi qu'un diacre. Voilà la consécration qui se faisoit sans assemblée par les prêtres mêmes. Quel est donc ce cas de nécessité imaginaire où tous les prêtres manquent? D'un lieu écarté ou souterrain on eût pu facilement envoyer l'eucharistie à tous les absents qui avoient consumé celle qu'ils avoient reçue. Un clerc, un simple laïque,

(1) Ep. 5.

un enfant même, suffisoit pour la porter, selon la discipline de ces temps-là. L'exemple de Sérapion le montre évidemment. M. de la Roque convient qu'on envoyoit l'eucharistie en signe de communion, et saint Irenée nous apprend qu'on l'envoya de Rome jusqu'en Asie. Le pain est une chose si commune et si nécessaire, que le transport en doit être toujours libre. Pourquoi donc s'imaginer qu'il étoit assez souvent nécessaire de faire consacrer le pain par un laïque et par un laïque bigame? Pour le baptême, il est vrai que les anciens le croyant nécessaire, comme nous le croyons, il pouvoit souvent arriver qu'il n'y avoit qu'un bigame qui pût le donner à un enfant prêt à expirer. Voilà ce que Tertullien, dans ses exagérations, appelle *être prêtre,* c'est-à-dire faire une fonction qui n'est point absolument réservée au prêtre, mais qui lui est déférée pour conserver l'ordre, autant que les occasions le permettent. En un mot, la fonction de baptiser, quoique réservée au pasteur dans le cours ordinaire, ne tire pourtant point le laïque qui l'exerce quelquefois, de l'état purement laïque. C'est ainsi que Tertullien le fait entendre dans son livre du baptême. N'est-il pas naturel de croire que la fonction d'offrir, que Tertullien met avec celle de baptiser, étoit aussi, comme celle de baptiser sans solemnité, une fonction convenable au simple laï-

que, et qui étoit réservée au prêtre pour les cas de solemnité quand on étoit libre de faire des assemblées? Enfin Tertullien même, sur lequel nous disputons, décide clairement pour nous, lorsque, racontant sans passion la vraie discipline de l'église, il montre qu'elle étoit précisément contraire à la coutume qu'on veut qu'il rapporte dans le passage contesté. Voici ses paroles: « Pour le sacrement de l'eucharistie ordonné « à tous, c'est-à-dire institué pour tous par le Seigneur, et au temps du repas, et même dans nos as« semblées de nuit, nous ne le prenons de la main d'au« cun autre que de nos présidents ou pasteurs »[1].

Si le laïque eût eu la puissance de consacrer, comme celle de baptiser, il n'eût point été nécessaire de distribuer le pain sacré avec tant de précaution pour prévenir les cas de nécessité. Le cas de nécessité auroit été lui-même un titre à chaque particulier pour consacrer l'eucharistie. Ce cas seroit arrivé souvent pendant les fréquentes absences des pasteurs causées par les persécutions. Les laïques, dans les prisons, auroient usé de leur droit, plutôt que d'exposer inutilement la vie des pasteurs qui venoient célébrer pour eux les mysteres avec tant d'obstacles et de dangers. Toute l'antiquité auroit parlé souvent et clairement de cette puissance du laïque pour la

(1) De corona.

consécration comme pour le baptême. Ce fait que Grotius suppose, savoir que, par-tout où il n'y avoit point de séance de clergé, un laïque consacroit, est donc manifestement faux et impossible. Peut-on s'imaginer que Tertullien l'ait cru, lui qui voyoit nécessairement tous les jours le contraire? Peut-on penser qu'il l'ait soutenu en écrivant à des chrétiens, comme si c'eût été leur pratique ordinaire, quoiqu'ils ne le pratiquassent jamais? Ici nous parlons sans aucun intérêt; car l'autorité de Tertullien montaniste, bien loin d'appuyer une cause, ne pourroit que la déshonorer : mais c'est que dans le fond il est impossible qu'il ait pensé ce qu'on lui impute sur un fait de notoriété publique. Que faut-il donc croire de ce passage de Tertullien, puisque le sens des protestants est impossible? Voici ce qu'il y a, ce me semble, de plus apparent. Il est vrai que le mot d'*offrir*, dans le langage de ces premiers siecles, signifie souvent la célébration de l'eucharistie : mais il a aussi un autre sens. Tertullien, dans son traité de la monogamie, parle d'une femme *qui offroit tous les ans le jour de la mort de son mari*. Tous les savants conviennent que c'étoient des offrandes qu'elle présentoit. Mais sans sortir du traité où est le passage que nous examinons, Tertullien n'y dit-il pas à un homme marié deux fois, vous offrirez *pour deux femmes?* Et il s'explique aus-

sitôt après. *Vous en ferez faire mention par le prêtre.* Il est donc manifeste par les endroits que nous venons de rapporter, qu'*offrir,* dans le langage de Tertullien, signifie souvent, non seulement célébrer les mysteres, mais encore faire des offrandes, qui étoient présentées par le seul prêtre; et dont il *faisoit mention à l'autel.* Ce qu'on présentoit étoit du miel, du lait, des oiseaux, d'autres animaux, et des légumes. Le troisieme canon apostolique défend cet usage, et permet seulement l'offrande des épis nouveaux, de l'huile et de l'encens. Voilà donc le terme d'*offrir* qui est très équivoque. Qui décidera pour le cas dont il est question? ce doit être la vraisemblance tirée des circonstances du passage.

Ne sait-on pas que Tertullien, depuis ses égarements, supposoit du ton le plus affirmatif les choses les plus excessives. C'est ainsi qu'il maintient contre le pape Zéphyrin, dans son traité de la pudicité, qu'on observoit alors à Rome une rigueur contre les pénitents, qui est clairement démentie par d'autres endroits de Tertullien même. C'est ainsi que dans son traité de la monogamie il assure, contre la vérité certaine, que l'usage de l'église avoit toujours été de condamner les secondes noces. Comment donc pourroit-on douter qu'un tel homme n'eût tourné les faits à son avantage? Le moins qu'on en peut croire, c'est

qu'il a donné de grands noms aux faits dont il avoit besoin de se servir pour favoriser ses excès. Ce qu'il appelle donc *offrir*, et se servir de *prêtre à soi-même*, c'est faire soi-même ses offrandes en l'absence des prêtres. En l'expliquant ainsi, nous ne le devinons pas. Nous l'expliquons naturellement lui-même par lui-même, puisqu'il a usé du terme d'*offrir* en des endroits clairs pour signifier faire des offrandes. Comme la fonction de présenter des offrandes et de les bénir solemnellement appartenoit au pasteur qui *en faisoit mention à l'autel*, il n'en falloit pas davantage à un esprit aussi ardent et aussi excessif que Tertullien, pour conclure que les laïques destinés à faire quelquefois certaines fonctions qui étoient ordinairement réservées aux prêtres, telles que le baptême, et la présentation des offrandes, devoient être exempts, comme les prêtres, de la souillure des secondes noces. Peut-être même comprenoit-il en général, dans cette expression, l'usage que les fideles avoient alors, à cause des persécutions, de distribuer entre eux la communion domestique. En ce sens ils étoient prêtres pour eux-mêmes. Les fideles qui offrent conjointement avec le prêtre dans la célébration solemnelle de l'eucharistie, doivent sans doute continuer d'offrir lorsqu'ils communient; car Jésus-Christ n'est jamais dans le sacrement que pour nous y servir de victime.

Comme cette communion domestique étoit donc sans doute une offrande, il pouvoit encore se faire que dans une famille le pere ou le plus âgé distribuoit le pain sacré aux autres, comme le pere Petau l'insinue. Le pere faisoit en ce cas la fonction de diacre, qui étoit, selon le langage de saint Cyprien, *offrir;* car ce saint docteur parle ainsi : *La solemnité étant achevée, comme le diacre commença à offrir le calice à ceux qui étoient présents* (1). Mais le mot de sacrifier ou de consacrer, qui représenteroit ce que nous appellons messe, ne se trouve ici en aucun endroit. Cependant les mots mêmes de *sacrifier* et de *consacrer,* qui seroient bien plus décisifs que celui d'*offrir,* ne signifient pas toujours l'action réservée au prêtre. Saint Cyprien se sert du terme de sacrifice pour marquer les offrandes du peuple. *Vous venez* (2), dit-il, *sans sacrifice à la fête du Seigneur* (3). Saint Ambroise, faisant parler saint Laurent diacre à saint Sixte, le fait parler comme ayant consacré avec ce saint pape. Il est manifeste néanmoins que cette expression se réduit à dire qu'il l'avoit servi dans la célébration des mysteres. A combien plus forte raison peut-on croire que Tertullien, bien plus exagérant que saint Cyprien et saint Ambroise, aura usé d'une maniere équivoque du terme d'*offrir,* qui est beaucoup moins fort que ceux de *sacrifice* et de *consacrer.*

---

(1) De lapsis. (2) De opere et eleem. (3) De officiis.

On nous dira encore peut-être que ces deux termes, *baptiser* et *offrir*, étant mis ensemble, ont une force particuliere ; qu'il est vrai qu'*offrir*, étant seul, est équivoque, mais que, joint à *baptiser*, il signifie toujours la consécration. Il suffit de répondre que Tertullien, ayant besoin d'éblouir le lecteur par les termes les plus outrés, a mis tout exprès le terme d'*offrir* qui est équivoque, et qui dans le fait particulier ne signifioit point la consécration, avec celui de *baptiser*, pour donner en gros, par ces deux termes joints, l'idée des principales fonctions des prêtres qu'ils signifioient ordinairement. Cet excès d'expression est bien plus facile à croire d'un homme si excessif, que le fait impossible et incroyable que les protestants veulent qu'il ait supposé comme manifeste.

Enfin nos freres oseroient-ils opposer Tertullien, qui, dans les endroits obscurs, ne dit rien pour eux, si on se donne la patience de l'examiner de près, à Tertullien qui, dans les endroits clairs et dans des ouvrages entiers, a pour but de décider en notre faveur? Oseront-ils opposer Tertullien montaniste à Tertullien défenseur de l'église dans son livre des prescriptions? Que nous dit-il dans ce livre révéré de tout le christianisme, où son glaive, comme saint Augustin le dit de saint Cyprien, a tranché par avance les hérésies de tous les siecles? Il nous assure que c'est le

propre des hérétiques de vouloir *exciter la curiosité des fideles*, et de dire sans cesse : *Cherchez dans les écritures, et vous trouverez.* « Nous devons croire, dit-« il, véritable et enseigné par le Seigneur ce qui est « de l'ancienne tradition.... Si quelque hérésie se « vante d'être apostolique, nous lui disons qu'elle aille « chercher son origine, qu'elle examine l'ordre et la « succession de ses évêques qui descendent de la sour-« ce; qu'ils nous montrent des évêques établis par les « apôtres dans l'épiscopat, et qui aient conservé chez « eux cette semence apostolique ». Voilà la succession du ministere par laquelle Tertullien décide. Combien étoit-il éloigné de dire qu'il n'étoit pas question d'examiner la mission et la succession du ministere, puisque *deux ou trois faisoient une église, et que chacun étoit prêtre pour soi-même!* Mais écoutons encore sa vraie doctrine. « Suivant la regle que l'église a reçue « des apôtres, les apôtres de Jésus-Christ, et Jésus-« Christ de Dieu, il ne faut point admettre les héré-« tiques à disputer contre nous sur les écritures, puis-« qu'ils n'ont point d'écritures, et qu'elles ne leur ap-« partiennent pas.... Ils n'ont aucun droit de se les « approprier. Nous leur disons : Qui êtes-vous? quand « et d'où êtes-vous venus? que faites-vous dans notre « bien, vous qui n'êtes pas des nôtres? L'écriture est « mon bien; j'en suis de temps immémorial en pos-

« session; je la possede le premier; j'ai une origine « assurée; je suis héritier des apôtres ». C'est ce qui a fait dire à M. Jurieu que saint Cyprien tenoit de Tertullien son *opinion cruelle* sur l'unité de l'église. Voilà donc, de son propre aveu, Tertullien qui, bien loin de donner les clefs aux laïques pour se conduire eux-mêmes dans les besoins, ne veut pas même écouter, sur la doctrine des écritures, quiconque n'est pas dans la parfaite unité de foi sous le ministere successif qui vient des apôtres sans interruption.

Enfin, quand même Tertullien auroit dit ce que les protestants lui font dire, ils n'auroient pour eux que Tertullien, contraire à lui-même, et tombé de sa premiere sagesse jusqu'aux plus monstrueuses visions; ils n'auroient point la consolation d'avoir pour eux un homme qui fût dans la communion de toutes les anciennes églises du christianisme : ainsi ils n'en auroient pas moins contre eux la tradition universelle. Mais cet avantage même, si misérable et si indigne de leur être envié, ne leur reste pas, comme nous venons de le voir.

CHAPITRE XI.

Des endroits où saint Augustin a parlé des clefs données au peuple.

M. Jurieu prétend trouver dans saint Augustin, que les clefs appartiennent au peuple, et il cite divers endroits de ce pere qu'il croit décisifs. Nous allons voir qu'il n'en peut rien conclure.

Saint Augustin, dans son traité 50 sur saint Jean, parle ainsi de saint Pierre et de Judas: « Un méchant « représente le corps des méchants, comme Pierre « le corps des bons : car si la figure de l'église n'étoit « pas dans la personne de Pierre, le Seigneur ne lui di« roit pas : je te donnerai les clefs, &c.... car lorsque « l'église excommunie, l'excommunié est lié dans le « ciel... Si donc cela se fait dans l'église, Pierre, quand « il a reçu les clefs, a représenté la sainte église. Si « dans la personne de Pierre les bons qui sont dans « l'église ont été représentés, les méchants qui sont « dans l'église ont été représentés en la personne de « Judas. »

Le but de saint Augustin est de montrer que quand Jésus-Christ dit, *vous ne m'aurez pas toujours,* il parle à tous les méchants en la personne de Judas, comme il parle à tous les bons en la personne de saint Pierre,

quand il dit : *Je te donnerai les clefs*, &c. Ainsi saint Augustin suppose dans sa comparaison, que les clefs ont été données, non seulement à saint Pierre, mais encore à toute l'église, et dans l'église au corps des bons représentés par cet apôtre. Il parle encore dans le même sens sur le pseaume 108, où il dit que ce qui a été dit à Pierre : *Je te donnerai*, &c. *a été dit à toute l'église qu'il représentoit, comme ce qui est dit dans un pseaume à Judas est dit à toute la société des méchants.* C'est toujours la même comparaison. M. Jurieu nous cite encore le traité 124 de ce pere sur saint Jean, où il dit : *L'église qui est fondée en Jésus-Christ a reçu en Pierre les clefs du royaume du ciel, c'est-à-dire la puissance de lier et de délier les péchés.* Enfin M. Jurieu rapporte que saint Augustin, dans le septieme livre du baptême, chap. 51, a dit que *l'église, qui est la maison de Dieu, a reçu les clefs et la puissance de lier et de délier; et que c'est d'elle qu'il est dit, si quelqu'un ne l'écoute lorsqu'elle reprend et qu'elle corrige, qu'il soit estimé comme un païen et un péager.* Il y a quelques autres passages de saint Augustin où, parlant de l'église, qui est la colombe, il dit que Dieu accorde toutes les graces qui soutiennent le corps de l'église, à la voix de la colombe, c'est-à-dire au gémissement secret des bonnes ames.

Tous ces passages ne disent que ce que nous di-

sons tous les jours. Les clefs n'ont pas été données à la seule personne de saint Pierre; elles ont été données à tous les pasteurs de tous les siecles qu'il représentoit; elles ont été données même à tout le corps de l'église. Sensuit-il de là que tout fidele puisse user des clefs, et s'ériger en pasteur? M. Jurieu n'a garde de le dire. C'est donc nécessairement avec restriction, et dans un certain sens qui a besoin d'être expliqué, qu'il est vrai de dire que Jésus-Christ a donné les clefs à toute l'église. Si ces paroles devoient être prises à la rigueur de la lettre, et sans aucune restriction, tous les fideles, sans distinction, auroient également les clefs; chacun les auroit, non seulement pour les confier à un pasteur, mais encore pour les exercer soi-même. On voit donc bien que, selon les protestants mêmes, ces paroles ne peuvent souffrir toute l'étendue du sens littéral, qu'elles ont besoin d'être expliquées, et que les clefs données à tout le corps de l'église sont données inégalement aux particuliers. Selon les protestants, les clefs données à tout le corps sont données au peuple, afin qu'il les confie à des pasteurs, et aux pasteurs, afin qu'ils en exercent le ministere. Selon nous, les clefs données à tout le corps de l'église sont données aux fideles, afin qu'ils en reçoivent l'effet salutaire, et aux pasteurs, afin qu'ils en usent pour le salut des peuples. Ainsi ces

paroles ne peuvent être prises dans un sens absolu, selon toute la rigueur de la lettre, non plus par les protestants que par nous. Il est naturel et ordinaire de dire qu'une chose est donnée à ceux en faveur de qui elle est donnée. C'est ainsi qu'on dit tous les jours que Jésus-Christ a donné les sacrements aux fideles. Ce n'est pourtant pas à eux qu'il les a directement et immédiatement confiés, puisque les protestants croient qu'ils ne peuvent être administrés que par les pasteurs. Mais comme ils sont institués pour les fideles, on dit fort naturellement qu'ils leur appartiennent. Il en est de même du ministere que des sacrements administrés. Nous disons tous les jours, nous qui croyons que le peuple n'a aucune puissance de faire des pasteurs: Le peuple juif avoit un ministere et des cérémonies. Nous disons encore souvent: Le peuple chrétien a reçu un sacerdoce plus parfait. Cette maniere de parler marque seulement que le ministere est dans le corps de l'église pour le peuple fidele, sans expliquer à qui il appartient d'en disposer. C'est ainsi que nous disons: La nation françoise a ses rois et son autorité souveraine, c'est-à-dire qu'elle est gouvernée par cette autorité dont elle ne dispose point; car cette souveraineté est héréditaire. Il est certain que dans l'église tout est pour les fideles, et, parmi les fideles, pour les élus. La question n'est pas de savoir

si le ministere est à eux. On sait bien que Dieu ne fait rien que pour eux, que Jésus-Christ n'institue rien qu'en leur faveur et pour leur usage, que tout est à eux, non seulement le ministere, mais les ministres mêmes. *Tout est à vous,* disoit saint Paul, *Apollo Cephas,* &c. Dieu a donné à son église le ministere et les ministres, les clefs et ceux qui en sont les dépositaires: *il a donné des prophetes et des apôtres, des pasteurs et des docteurs.* Tout cela appartient à l'église, et est renfermé en elle; tout cela est donné au peuple, et lui appartient en propriété pour son usage. Il n'y a rien, ni sur la terre ni dans le ciel, qui n'appartienne aux enfants de Dieu : mais il est question de savoir si ce qui leur est donné, et qui leur appartient par le titre de l'élection éternelle, est dans leurs mains pour en disposer; car une chose peut être à nous, sans que nous ayons droit de la conférer à qui il nous plaît. Il y a le droit d'usage et le droit de dispensation. Le peuple, en tant que peuple, a le droit d'usage pour le ministere; car le ministere n'est institué que pour lui. Les pasteurs au contraire, en tant que pasteurs, ont le droit de dispensation, et non celui d'usage; car en tant que pasteurs, ils doivent exercer le ministere et le conférer à leurs successeurs. Le corps de l'église, composé de pasteurs et de peuples, renferme dans son tout la propriété du ministere en tout

sens. Et c'est ainsi que saint Augustin a dit que les clefs avoient été données à l'église. Elles ont été données à ce tout, c'est-à-dire aux pasteurs, pour les exercer et les confier à leurs successeurs, et aux peuples, pour en recevoir l'administration salutaire, comme on dit que Dieu a donné les remedes au genre humain. Il les a donnés aux médecins pour les appliquer selon les besoins, et au reste des hommes, pour être guéris par cette application. Les endroits où saint Augustin parle comme nous venons de voir, regardent les donatistes. Il veut seulement leur montrer que les sacrements, quoiqu'ils se trouvent dans toute leur validité chez les méchants, n'appartiennent néanmoins qu'aux bons, et que c'est la véritable église des élus qui enfante par le baptême jusques dans les sociétés impies et schismatiques qui la condamnent. Par la société des élus à qui appartiennent les sacrements administrés chez les impies, il désigne l'église catholique, mere de tous les élus.

Sérieusement M. Jurieu a-t-il pu croire que des auteurs catholiques, comme Tostat et d'autres, aient enseigné dans un autre sens que les clefs ont été données à l'église? On peut juger du sens de saint Augustin par celui de ces auteurs catholiques, auxquels M. Jurieu impute pareillement de croire que le ministere des clefs appartient au peuple, et qu'il a droit

d'en disposer. Ces auteurs ont pu *penser tout au plus* que les clefs, avec la parole et les sacrements, ont été données d'abord au corps universel de l'église, afin que les clefs fussent exercées, la parole et les sacrements dispensés par les membres de ce corps qui seroient ordonnés pasteurs. Mais, encore une fois, comment peut-on s'imaginer que l'église catholique ait souffert, sans user d'aucune censure, que quelques uns de ses docteurs aient soutenu que le peuple a le droit de faire ses pasteurs; ce qui est renverser toute l'autorité de cette église, et faire triompher la protestante ? Si Richer a dit que les clefs sont radicalement dans le corps de l'église pour être administrées par les pasteurs, il a prétendu seulement que les clefs sont dans le corps de l'église, comme la vue est radicalement dans le corps humain, quoiqu'elle ne puisse être exercée que par les yeux. C'est ainsi qu'il s'est expliqué lui-même pour prévenir l'objection des protestants. Quoiqu'il suppose donc que les clefs sont radicalement dans le corps de l'église, comme les sensations dans le corps humain, il ne s'ensuit pas de cette comparaison que le peuple puisse faire des pasteurs : tout au contraire, il ne le peut non plus que le corps humain ne sauroit se faire de nouveaux yeux et de nouvelles oreilles. C'est par la vie, dont il est la source et la racine, que ces organes exercent leurs

sensations. Mais il ne peut par lui-même organiser aucun de ses membres; il ne peut que se servir de ceux qui sont déja organisés. De même le corps de l'église, quoiqu'il soit la racine de la vie qui anime ses pasteurs comme ses organes, ne peut s'en faire de nouveaux; il ne peut que se servir de ceux que le Saint-Esprit aura formés par une légitime imposition des mains. On voit bien que cette maniere de parler, quoique forcée, n'a rien de commun avec la doctrine des protestants. De plus, la Faculté de Théologie de Paris n'a jamais voulu l'approuver. Si M. Jurieu insiste encore après l'éclaircissement par lequel nous venons de montrer le sens naturel des paroles de saint Augustin, voici ce qui me reste à lui dire pour trancher sa difficulté. Il est constant que les clefs dont parle saint Augustin ne sont pas seulement celles que les pasteurs exercent dans tous les siecles, mais encore celles que les apôtres ont reçues de Jésus-Christ, et qu'ils ont transmises à leurs sucesseurs; car il n'y a point deux sortes de clefs. Il n'y a que celles que Jésus-Christ donna à saint Pierre, et, en sa personne, à tous les autres pasteurs. Les clefs que les apôtres reçurent appartenoient donc au peuple fidele, à la société des bons; et saint Pierre, qui les reçut, représentoit toute cette société à laquelle les clefs étoient données. Ainsi voilà les clefs et le ministere des apôtres

qui appartiennent au peuple. S'ensuit-il que le peuple pût disposer de l'apostolat, et qu'il eût aucune puissance de dégrader des apôtres, ou d'en ériger de nouveaux? Non sans doute. Les docteurs protestants reconnoissent que le ministere des apôtres venoit de Dieu, et non des hommes; qu'ils ne tenoient point leur puissance du peuple, mais qu'au contraire ils avoient sur le peuple une puissance établie indépendamment de tout homme. Il est vrai que ces docteurs ajoutent que cette puissance a fini avec le ministere personnel des apôtres, et que leurs successeurs n'ont eu qu'une puissance empruntée du peuple. Mais enfin les voilà obligés à expliquer saint Augustin comme nous l'expliquons sur les clefs. Ces mêmes clefs que les apôtres reçurent, et qu'ils ont transmises à leurs successeurs, sont celles dont saint Augustin dit qu'elles appartiennent au peuple; car il assure que saint Pierre, en les recevant, représentoit le peuple même. Pendant qu'elles étoient actuellement entre les mains des apôtres, elles appartenoient donc au peuple, et néanmoins le peuple n'avoit aucun droit de les transporter en d'autres mains que celles des apôtres. Il ne faut donc pas que M. Jurieu conclue que le peuple peut maintenant disposer des clefs à cause qu'elles lui appartiennent, puisque ces mêmes clefs appartenoient également au peuple du temps des apôtres, et qu'il

n'en avoit pourtant pas la disposition. Il faut par nécessité que cet auteur avoue que les clefs étant données pour le peuple, c'est-à-dire pour lui ouvrir le ciel, elles lui appartenoient comme un instrument de son salut. Mais le ministere ou exercice de ces clefs étoit, en la personne des apôtres, indépendant du peuple, en faveur de qui Jésus-Christ l'avoit institué. Ce que M. Jurieu ne peut donc éviter de dire pour expliquer saint Augustin par rapport au temps des apôtres, nous n'aurons qu'à le lui répéter mot à mot pour la suite des siecles. Peut-on expliquer plus naturellement des passages qu'on nous objecte, que de les expliquer pour tous les temps, comme ceux qui nous les objectent sont obligés eux-mêmes de les expliquer pour certains temps particuliers? N'est il pas même plus simple et plus naturel de rendre cette explication générale et uniforme, que de vouloir qu'elle soit tantôt bonne et nécessaire, et tantôt absurde?

Nous avons la même remarque à faire sur le sacerdoce d'Aaron. Sans doute ce ministere appartenoit au peuple juif, comme le ministere évangélique appartient au peuple chrétien. Il faut avouer néanmoins qu'il n'étoit pas à la disposition du peuple. Il étoit attaché, par l'institution divine, à la succession charnelle d'une famille. Que M. Jurieu explique cette institution comme il lui plaira, il faut toujours qu'il

avoue que le peuple juif n'avoit aucune puissance de transférer ce ministere, quoiqu'il lui appartînt.

Ce que nous avons vu de saint Augustin sur les schismes et sur l'ordination des ministres, qui est un sacrement semblable au baptême, montre évidemment qu'il n'a pu penser, comme les protestants, que les clefs sont à la disposition du peuple. Sa dispute contre les donatistes, bien loin d'être la gloire de l'église et le triomphe de la vérité, seroit un prodige d'extravagantes contradictions. Un seul mot l'auroit confondu, et toute l'église avec lui. Les donatistes lui auroient dit : Notre peuple étoit, selon vous, en plein droit de transférer le ministere sans ordination; à plus forte raison a-t-il pu perpétuer l'ancienne ordination dans la confédération qu'il a formée pour vivre dans une discipline plus pure et plus exacte.

Ainsi nous expliquons quelques passages de saint Augustin pour tous les temps, comme M. Jurieu est obligé de les expliquer pour un certain temps; et nous les expliquons naturellement par les principes fondamentaux de toute la doctrine de saint Augustin même, au lieu que M. Jurieu impute à ce pere de s'être contredit comme un insensé.

CHAPITRE XII.

De l'exemple des prêtres de l'ancienne loi.

Il est temps d'examiner les exemples que M. Jurieu cite pour montrer qu'il y a eu des pasteurs sans ordination. Il soutient que le peuple de Dieu ayant toujours donné aux chefs des familles la commission de sacrifier pour tous, ils donnerent ensuite à Dieu, en sortant d'Égypte, la tribu de Lévi, à la place des premiers nés. Mais il auroit dû observer que Dieu dit expressément à Moïse : « J'ai pris les Lévites d'entre les « enfants d'Israel pour tout premier né ». Et encore : « Iceux me sont du tout donnés d'entre les enfants « d'Israel. Je les ai pris pour moi, au lieu de... tous « les premiers nés[1] ». Si le peuple les donne, c'est qu'il consent à l'ordre de Dieu qui les demande, qui les prend, et qui décide par sa vocation expresse. Pour les premiers nés, qui avoient été sacrificateurs jusqu'à Moïse, nous savons qu'ils l'étoient, sans savoir comment. Il paroît seulement que Dieu autorisoit leur sacrificature, et nos freres ne sauroient prouver qu'elle leur avoit été donnée par le peuple seul sans aucune destination expresse de Dieu. Hâtons-nous d'exa-

(1) Nombr. c. 3, v. 12, et c. 8, v. 16.

miner ce que M. Jurieu soutient touchant les Lévites. « La génération charnelle, dit-il, faisoit tout dans l'an-« cien sacerdoce ; et par conséquent la consécration et « l'ordination ne faisoient rien, ou ne faisoient que « fort peu de chose ». Dire que *l'ordination ne faisoit rien, ou fort peu de chose,* est une maniere de parler bien vague et bien incertaine. Mais encore, comment prouve-t-il que l'ordination *faisoit peu de chose* [1]*?* Il le suppose sans se mettre en peine de le prouver. Voici pourtant une espece de preuve qu'il tâche d'insinuer. « Ces cérémonies, dit-il dans la « suite, s'observoient quand on le pouvoit; mais on « omettoit sans scrupule celles qu'il étoit impossible « de pratiquer, par exemple l'onction, qui étoit la « principale cérémonie du second temple, parce-« qu'on n'avoit plus de cette huile sacrée, composée « par Moïse, et que les Juifs ne se crurent pas assez « autorisés pour en faire d'autre ». J'avoue que je ne sais point où est-ce que M. Jurieu a trouvé ce fait qu'il avance. Je ne connois point d'endroit de l'écriture où il soit rapporté. Je n'ai pu le trouver dans Joseph, seul historien digne de foi sur ces matieres. Peut-être est-ce sur le témoignage de quelque rabbin, que M. Jurieu parle. Mais c'est un témoignage d'une autorité trop douteuse; et peut-être est-ce aussi par

---

Syst. p. 585.

cette raison qu'il a supposé le fait, sans oser citer ses témoins. Mais quand ce fait seroit véritable, qu'en pourroit-on conclure pour l'inutilité de l'ordination? l'onction étoit-elle la seule cérémonie? n'y avoit-il pas la cérémonie de revêtir solemnellement les prêtres de leurs habits, de leur faire mettre les mains sur la tête des victimes, de mettre du sang des victimes à l'oreille droite, au pouce de la main droite et du pied droit de ceux qu'on ordonnoit, de leur mettre en main la chair des victimes, avec les pains sacrés; enfin, d'arroser du sang des victimes leurs personnes et leurs habits? Ainsi, quand même la tradition et la nécessité auroient persuadé aux Juifs que l'onction n'étoit pas essentielle à l'ordination de leurs prêtres, et qu'ils auroient pu la pouvoir omettre lorsque l'huile destinée à cet usage leur manquoit absolument, l'ordination auroit été néanmoins essentielle au sacerdoce, et elle auroit consisté dans les autres cérémonies que Dieu avoit prescrites. Mais pourquoi conclure comme fait M. Jurieu? « Si dans quelques circonstances de temps, dit-il, on n'avoit pu avoir de bêtes pour faire la cérémonie du sacrifice d'inauguration, l'héritier du souverain sacerdoce n'auroit pas laissé de se porter pour souverain sacrificateur». A entendre une décision si ferme, on croiroit que M. Jurieu sait, par des témoignages authentiques,

que le corps de la synagogue avoit prononcé avant lui cette décision. Pour moi, qui ne veux point deviner, je me contente de dire que ce n'est point sur des conjectures, pour des cas qui ne sont jamais arrivés, qu'il faut décider. Il faudroit savoir quelle étoit la tradition sur ce sacrifice, pour savoir s'il étoit essentiel à la consécration des prêtres, ou non. Mais enfin, tout cela ne va point à prouver qu'on pût omettre entièrement la cérémonie de consacrer les prêtres. Quoiqu'ils fussent désignés par la génération charnelle, il ne s'ensuit pas que la consécration ne fût point nécessaire. Parmi nous, outre l'élection et la désignation des prêtres et des évêques, il faut encore une consécration. Qui a dit à M. Jurieu que les Juifs ne raisonnoient pas sur la succession charnelle comme nous raisonnons sur les élections et sur les nominations qui désignent des évêques? enfin, quand même la génération charnelle auroit tout fait pour le sacerdoce dans l'ancienne loi, et que la consécration n'eût été qu'une simple cérémonie (chose dont M. Jurieu ne donnera jamais ombre de preuve) qu'auroit-il gagné? Quand on supposeroit que tous les enfants d'Aaron naissoient prêtres de cette alliance charnelle et typique sans avoir besoin d'aucune cérémonie, cette doctrine, tout insoutenable qu'elle est, prouveroit seulement que la chair faisoit

tout dans une alliance charnelle où Dieu avoit attaché formellement par sa loi le sacerdoce à la naissance. S'ensuivroit-il que dans l'alliance spirituelle et véritable, où l'écriture n'attache jamais le sacerdoce qu'à l'imposition des mains des pasteurs, on puisse devenir pasteur sans cette imposition des mains?

M. Jurieu ne se contente pas d'avoir voulu deviner ce qui n'est ni dans l'écriture ni dans la tradition pour le sacrifice d'inauguration chez les Juifs; il veut encore supposer que le *peuple juif, par l'ordre de Dieu, avoit remis le droit de la sacrificature à la famille d'Aaron et à la tribu de Lévi*[1]. C'est pourquoi il conclut en ces termes avec la même certitude que s'il l'avoit lu dans la loi : *Aussi est-il indubitable que si dans la famille d'Aaron la race masculine fût venue à manquer, le peuple seroit rentré en possession de son droit.* Mais où est donc cette cession de la sacrificature faite par le peuple, que M. Jurieu nous cite avec tant d'assurance? Dieu avoit-il besoin de cette cession pour faire des prêtres? Le sacrifice ne lui appartenoit-il pas plus qu'au peuple? Puisque c'étoit son culte, n'étoit-ce pas à lui qu'il appartenoit d'en confier les fonctions à ceux qu'il en vouloit honorer? Pourquoi donc ces détours forcés? pourquoi dire que Dieu a commandé au peuple de confier la sacrificature aux en-

(1) Syst. p. 585 et 586.

fants d'Aaron, quoique ce commandement ne se trouve ni écrit ni insinué en aucun lieu ? Et pourquoi ne dire pas naturellement comme nous, selon l'écriture, que Dieu a confié les fonctions de son culte à ceux qu'il a choisis lui-même ? *Nul ne se donne à soi-même l'honneur* du sacerdoce, mais *c'est celui qui est appellé de Dieu, comme Aaron.* Saint Paul ne dit pas, *c'est celui qui* est appellé des hommes pour exercer leur droit par le commandement de Dieu, mais absolument et immédiatement, *qui est appellé de Dieu.*

Je ne m'étonne pas que M. Jurieu ait eu recours à une explication si éloignée de toute preuve. Il a senti qu'il en avoit besoin; il lui a paru trop dangereux de reconnoître que le peuple juif n'avoit aucun droit de disposer de son ministere, quoique ce ministere fût pour ce peuple. Cet exemple est trop fort pour le ministere nouveau ; l'ancien, qui n'étoit qu'une ombre de la vérité, a demandé une vocation immédiatement divine : et nous croirions que le ministere de Jésus-Christ ne seroit qu'une simple commission du peuple, que chaque confédération, selon sa police, pourroit donner et révoquer à son gré ? De telles idées font horreur. M. Jurieu tâche de les adoucir en disant que *le peuple juif, par l'ordre de Dieu, avoit remis le droit de sacrificature à la famille d'Aaron.*

Mais comme il sent aussi qu'il est plus facile de supposer la chose d'un ton de confiance pour les gens qui le croient sur sa parole, que de la prouver, il emploie en cette occasion les termes les plus affirmatifs. *Aussi est-il indubitable*, dit-il, *que si dans la famille d'Aaron la race masculine fût venue à manquer, le peuple seroit rentré en possession de son droit.* Pourquoi chercher des cas que Dieu avoit prévu qui n'arriveroient jamais? Si cette défaillance de la race masculine d'Aaron eût dû arriver, Dieu l'auroit prévue, et auroit marqué ce qu'il auroit fallu faire en ce cas pour perpétuer le sacerdoce. Supposé même que Dieu n'eût pas voulu le marquer expressément d'abord dans la loi et dès l'institution du sacerdoce, il auroit dans le temps du besoin suscité des hommes pleins de son esprit, qui n'auroient pas décidé d'eux-mêmes, comme M. Jurieu le fait quand il dit: *aussi est-il indubitable que le peuple seroit rentré dans son droit.* Il auroit suscité des hommes qui l'auroient consulté, et qui auroient attendu sa révélation sur ce cas indécis par la loi, comme Moïse consulta Dieu sur l'héritage des filles de Salphaad, sur l'homme qui amassoit du bois au jour du sabbat, et sur plusieurs autres questions, touchant lesquelles il n'y avoit rien d'écrit. Quoiqu'elles fussent moins importantes que celle du sacerdoce ne l'eût été, Moïse ne crut pas

pouvoir dire : *il est indubitable.* Au contraire, il douta humblement, et attendit la décision expresse d'en haut.

Si M. Jurieu veut encore revenir à ces premiers nés qui offroient les sacrifices avant la loi de Moïse, deux choses doivent l'arrêter; l'une, qu'il y a une extrême différence entre le culte de la loi de nature, où les familles étoient libres d'offrir une portion de leurs biens à Dieu par les mains de leur chef auquel ils appartenoient, et un culte public que Dieu institue dans une loi écrite. Ce que les hommes font d'eux-mêmes peut être fait comme ils le jugent convenable; mais ce que Dieu institue solemnellement dépend uniquement de son institution, et ne dépend point du choix des hommes : tout ce qui leur reste à faire, c'est d'obéir sans raisonner, et de n'outre-passer jamais le pouvoir que l'institution leur accorde.

L'autre remarque à faire, est que si les aînés des familles étoient sacrificateurs sous la loi de nature, M. Jurieu n'est point en droit de supposer que cette disposition si sage et si digne de Dieu ne venoit pas de lui. Sans doute dans ces temps, où les visions célestes étoient si communes parmi les justes, Dieu avoit fait voir qu'il approuvoit ce culte; et ce n'est point à nous à en donner des preuves, comme nous en demandons à M. Jurieu de ce qu'il avance; car

quoique nous ayons raison de lui demander des preuves littérales de ce qu'il attribue à la loi écrite par Moïse, il auroit tort de nous demander quelque chose d'écrit pour les circonstances du culte sous la loi de nature qui n'a jamais été écrite. Enfin il est certain que le détail du culte pratiqué sous cette loi de nature n'étant ni écrit ni connu à notre siecle, M. Jurieu ne peut en tirer aucun avantage.

Pour les prophetes dont les protestants nous opposent le ministere, nous répondons que plusieurs d'entre eux étoient lévites ou prêtres, comme Samuel et Jérémie, et que ceux qui ne l'étoient pas, prouvoient leur ministere extraordinaire par l'accomplissement de leurs prophéties et par leurs miracles. La regle qu'ils donnoient eux-mêmes pour connoître les vrais prophetes, étoit de voir si leurs prédictions s'accomplissoient. Leurs œuvres toutes divines rendoient témoignage d'eux.

Mais quoiqu'ils eussent une mission si miraculeusement autorisée, ils n'étoient pourtant donnés au peuple que pour l'exhorter et le consoler. Le ministere ordinaire n'étoit point interrompu. Jamais ils n'entreprenoient de le redresser en faisant de nouveaux prêtres; jamais ils ne songerent à combattre la doctrine que la synagogue enseignoit alors. Ils condamnerent seulement, de concert avec elle, l'i-

dolâtrie et les autres égarements où beaucoup de particuliers tomboient contre leur propre foi. Que les réformateurs protestants nous montrent une mission aussi miraculeuse que celle des prophetes. Encore faudra-t-il qu'ils se contentent, comme eux, de travailler simplement à la réformation des abus, des vices et des erreurs des particuliers, sans contredire le corps de l'église sur les points de foi, et sans changer l'ancien ministere.

M. Jurieu compte encore comme un exemple qui nous est contraire, celui de Jésus-Christ et de ses apôtres, qui, n'ayant point reçu l'ordination judaïque, prêchoient dans les synagogues sans que le peuple juif si cérémonieux s'y opposât. Mais que veut-il prouver par là? que les Juifs croyoient que tout particulier pouvoit s'ériger en pasteur au préjudice du ministere ordinaire? Il n'oseroit leur imputer cette doctrine. Il doit donc reconnoître que c'étoit quelque autre raison qui faisoit qu'on écoutoit Jésus-Christ et ses apôtres dans les synagogues. Pour Jésus-Christ, ses miracles le faisoient regarder comme un prophete. *Un grand prophete,* disoient-ils, *s'est élevé parmi nous.* Pour les apôtres, nous ne voyons pas qu'on leur ait indifféremment déféré la parole. Saint Paul et saint Barnabé, qu'on laisse parler, avoient quelque chose de particulier. L'un étoit lé-

vite; l'autre, nourri aux pieds de Gamaliel, s'étoit acquis une grande autorité dans les synagogues, et pouvoit même être docteur de la loi. Tout cela entre dans la mission ordinaire. Mais n'est-il pas naturel de croire que quand il n'étoit question que de chercher le sens de l'écriture, ou de s'édifier les uns les autres par quelque exhortation, le grand prêtre ou le président de la synagogue invitoit les personnes éclairées, sur-tout les étrangers, à communiquer à l'assemblée ce qui les édifioit? Quel rapport avoit cette fonction de charité avec le ministere sacerdotal? Cet usage convenoit fort aux apôtres, dont les miracles et les vertus ne montroient rien que de prophétique et d'extraordinaire. Les peuples en étoient frappés. Les prêtres et les docteurs mêmes vouloient les examiner et les éprouver jusques à ce que la synagogue les eût absolument rejettés. Mais enfin la liberté qu'on leur donna de parler, pour savoir s'ils étoient de vrais prophetes extraordinairement suscités, ne peut montrer qu'on déférât le ministere de la parole, et moins encore celui du sacrifice, à tous ceux qui entreprenoient l'exercice du ministere sacré.

CHAPITRE XIII.

Des exemples de l'histoire ecclésiastique.

M. Jurieu nous objecte qu'à la naissance de l'église les disciples dispersés *alloient çà et là annonçant la parole de Dieu. Il n'y a pas d'apparence*, ajoute-t-il, *que tous ces dispersés eussent reçu l'ordination*. Remarquez que l'histoire sacrée fait seulement entendre que cette dispersion servit à répandre l'évangile, parceque les dispersés le publierent. Elle ne dit pas que tous l'annoncerent : il suffit qu'un grand nombre d'entre eux l'ait fait. Et comment M. Jurieu sait-il que tous ceux qui le firent n'étoient point ordonnés? Si on dispersoit maintenant dans des pays infideles les peuples catholiques qui composent nos églises, sans doute nos chrétiens dispersés annonceroient çà et là Jésus-Christ: mais s'ensuit-il que le peuple usurperoit la fonction de nos pasteurs? Non. Cette expression seroit véritable dans toute la rigueur de la lettre, pourvu que nos pasteurs, dispersés avec leurs peuples, prêchassent l'évangile dans les nations infideles où ils seroient réfugiés. On dit communément: Les catholiques disent la messe tous les jours. Il ne s'ensuit pas que tous les catholiques la disent : cette expression signifie seulement qu'elle est dite tous les jours chez les catholi-

ques par ceux qui sont prêtres. De plus, comment peut-on nous objecter ce qui est conforme à nos principes et à notre usage le plus vulgaire? Selon ces principes et cet usage, les simples laïques ont pu annoncer la parole de Dieu dans les lieux où ils se réfugioient. Il ne faut point être pasteur parmi nous pour catéchiser: des laïques, et même des femmes, le font tous les jours. On peut encore insinuer la religion dans des conversations familieres: mais ce qui demande, selon nous, l'imposition des mains, c'est la prédication solemnelle de l'évangile dans la célébration des mysteres, comme les anciens pasteurs la pratiquoient. C'est le ministere de la parole, joint à l'administration des sacrements. Ce ministere, composé de toutes ces fonctions, étoit-il exercé par les chrétiens dispersés dont parle M. Jurieu? Demandons-le à M. Jurieu lui-même. *Nous ne savons*, dit-il, *s'ils administrerent des sacrements. Peut-être ne le firent-ils pas.* Puisqu'il n'en sait rien, pourquoi donc ose-t-il opposer des faits si vagues et si incertains selon lui-même, à des preuves si précises et si convaincantes que nous donnons de notre doctrine? Après cela, M. Jurieu n'allegue plus contre nous que les exemples tirés du sixieme livre de l'histoire ecclésiastique d'Eusebe. Voici le premier fait qui y est rapporté. C'est Origene dont il est question. *Mais comme alors*, dit l'historien, *il demeuroit à*

Alexandrie, il vint un homme de la profession militaire qui rendit, de la part d'un prince arabe, des lettres à Démétrius, évêque de ce diocese, et à celui qui étoit alors président de l'Égypte. Il demandoit qu'on lui envoyât Origene en grande diligence pour lui communiquer sa doctrine. C'est pourquoi Origene, étant envoyé par eux, alla en Arabie. Peu de temps après ayant achevé ce qui faisoit le sujet de son voyage, il revint à Alexandrie. Remarquez qu'Origene tenoit en ce temps-là une fameuse école pour le christianisme, où il instruisoit les païens, et sur-tout les philosophes qui vouloient connoître nos mysteres. Il se servoit des arts et des sciences des Grecs pour faire entendre les saintes lettres, et pour mieux attirer les païens. Il dit même dans une épître rapportée par Eusebe, que Pantænus et Héraclas avoient pratiqué la même chose. Héraclas quitta l'habit ordinaire pour porter le manteau de philosophe. *Il le porte encore maintenant,* dit Origene dans cette épître, *et il ne cesse de lire selon ses forces, avec grand soin, les livres des gentils.* Quand Eusebe veut exprimer la fonction d'Origene il ne dit pas qu'il célébroit les mysteres à l'autel, ni qu'il paissoit le troupeau, expressions ordinaires en ces temps-là pour marquer les fonctions des pasteurs; mais il dit seulement qu'il faisoit des catécheses, et il appelle le lieu où il faisoit ses instruc-

tions, *son école*[1]. C'est ainsi que parle l'original grec, et la version même de Wolfang Musculus, docteur protestant. Eusebe ajoute que les auditeurs qui étoient dans cette école étoient divisés en deux especes de classes. Origene choisit *parmi ses amis Héraclas, qui, outre la connoissance des écritures, étoit encore versé dans l'éloquence et dans la philosophie, et il le chargea de ceux qui commençoient* à s'instruire. Pour lui, il prit ceux qui étoient plus avancés. En tout cela, vous ne voyez qu'un catéchiste et un professeur de théologie. Avons-nous jamais dit qu'il fallût recevoir l'imposition des mains pour catéchiser, et pour tenir publiquement une école chrétienne ? Alors Origene, dont la réputation voloit en tous lieux, est demandé par un prince arabe. C'est pour faire chez lui ce qu'il faisoit dans son école d'Alexandrie. Il n'est question que de raisonner en philosophe pour persuader la philosophie chrétienne, comme on parloit alors. Eusebe ne dit pas que l'Arabe demandoit Origene pour être son pasteur et pour dresser chez lui une église; c'est seulement quelques conversations passageres qu'il cherche pour s'éclaircir. S'il eût été question de dresser une église, on auroit envoyé avec Origene des prêtres égyptiens. Cela étoit facile, et M. Jurieu n'oseroit dire qu'on employât anciennement dans le mi-

(1) Lib. 6, cap. 14 et 15.

nistere, des hommes qui n'étoient point ordonnés, lorsqu'on en avoit qui l'étoient. Ce n'est donc qu'un voyage pour des conversations particulieres sur la religion, que l'Arabe demande d'Origene, comme nous voyons d'ailleurs dans Eusebe que cet homme célebre fut demandé par Mammée, mere de l'empereur Alexandre, quoiqu'il ne fût pas question de lui faire exercer les fonctions de pasteur dans Antioche où elle étoit. Ce qui cause l'illusion des protestants en cette matiere, c'est qu'ils regardent parmi eux l'instruction presque comme étant l'unique fonction des pasteurs; d'où ils concluent que ceux qui ont instruit sans ordination ont été pasteurs : mais ils devroient considérer que dans l'ancienne église, aussi-bien que dans la nôtre, ce qui marque le plus le caractere pastoral, c'est la célébration des mysteres et l'administration des sacrements. Eux-mêmes, malgré leur prévention, sont encore dans cet usage; car, selon leur discipline, les sacrements ne sont administrés que par les pasteurs, au lieu que l'instruction de leurs peuples est souvent confiée à des personnes qui n'ont point le ministere sacré. Ils ont des maîtres et des maîtresses d'école, des lecteurs, des professeurs de théologie, qui sans ordination enseignent la religion. Leurs proposants même, sans être pasteurs, font dans leurs temples des propositions publiques qui sont de véritables sermons.

Il est vrai qu'Origene sortant de l'Égypte, et étant allé à « Césarée de Palestine, fut prié par les évêques « de ce lieu de parler devant l'assemblée publique, « et d'expliquer les divines écritures, quoiqu'il n'eût « point encore reçu l'ordination de prêtre. Alexandre « de Jérusalem, et Théoctiste de Césarée, écrivant à « Démétrius d'Alexandrie, tâchent de justifier cette « conduite en ces termes : Il a ajouté aussi dans sa « lettre, qu'on n'a jamais oui dire, et qu'il n'est jamais « arrivé, que des laïques aient parlé dans l'église en « présence des évêques. Nous ne savons comment il « a dit ce qui manifestement n'est pas véritable, puis- « qu'on en trouve qui, ayant le talent d'édifier les « freres, et étant exhortés par les évêques à instruire « le peuple, ont enseigné ainsi dans l'église. C'est « ainsi qu'à Larande, Évelpis fut prié par Néon ; à « Icone, Paulin par Celse; à Synade, Théodore par « Atticus; c'est-à-dire par nos bienheureux freres. Il « est vraisemblable que cela s'est fait en d'autres lieux « que nous ne connoissons pas. »

Quelle est cette action que les deux évêques veulent justifier à Démétrius? C'est qu'Origene avoit expliqué l'écriture en public devant les évêques, quoiqu'il ne fût point prêtre; c'est de quoi on se plaignoit. Il n'est pas question de savoir si Origene laïque pouvoit expliquer les écritures en public; Démétrius lui-même les lui avoit

fait expliquer à Alexandrie dans une école publique : mais ce qui causoit un grand scandale, étoit qu'un laïque eût *enseigné dans l'église en présence des évêques.* Voilà ce que la lettre d'accusation appelloit une chose *inouie, et qui n'étoit jamais arrivée.* On voit donc bien que les instructions qu'Origene avoit faites jusqu'alors dans son école de catéchiste à Alexandrie, sous l'autorité de Démétrius, n'étoient pas des fonctions de prêtre et de pasteur, puisque Démétrius étoit si éloigné de tolérer une telle entreprise, et que s'il l'avoit tolérée, les évêques de Palestine lui eussent cité son propre exemple, bien plutôt que celui des églises de Larande, d'Icone et de Synade. Le désordre dont on se plaignoit étoit qu'Origene eût fait ses leçons ou catécheses en Palestine dans l'église en présence des évêques. Le respect du caractere épiscopal faisoit que la parole leur étoit réservée dans les assemblées où ils se trouvoient, et que les prêtres mêmes ne parloient pas d'ordinaire en leur présence. Il paroissoit encore bien plus indécent qu'un laïque eût catéchisé devant eux en pleine église. Il n'étoit pas question de savoir si ce laïque étoit devenu pasteur sans ordination : on trouvoit seulement que demeurant toujours laïque, il avoit fait une fonction qui étoit indécente par rapport au lieu et aux personnes en présence de qui il l'avoit faite. Maintenant une telle

action n'auroit rien d'irrégulier selon notre discipline: car tous les jours nos meilleurs évêques font faire devant eux des catéchismes et des instructions par des maîtres d'école qui sont laïques, et même par des maîtresses d'école. Mais enfin, sans décider la question que les évêques de Palestine traitent avec Démétrius, il est manifeste que ni l'exemple d'Origene, ni les autres d'Évelpis, de Paulin et de Théodore, ne montrent point que le ministere puisse être donné à un laïque sans ordination. M. Jurieu n'oseroit dire que dans ces siecles on donnât hors de toute nécessité le ministere sans ordination à des laïques, pendant que toutes les églises étoient remplies de saints ministres bien ordonnés. Telles étoient les églises dont nous parlons. Bien loin d'être dans ces cas extrêmes où, faute de pasteurs ordonnés, on seroit tenté de confier le ministere à des laïques, c'étoient les évêques mêmes de ces églises qui faisoient parler des laïques en leur présence. M. Jurieu voudroit-il conclure de là qu'on peut transférer le ministere sans ordination à des laïques, lors même qu'il est dans les mains des pasteurs saints et bien ordonnés? Non, sans doute. Autrement, que signifieroient ces paroles de sa confession de foi: « Nous croyons que nul ne se doit ingérer de son au- « torité propre pour gouverner l'église, mais que cela « se doit faire par élection, en tant qu'il est possible,

« et que Dieu le permet; laquelle exception nous y « ajoutons notamment pourcequ'il a fallu quelque- « fois, et même de notre temps (auquel l'état de l'é- « glise étoit interrompu), que Dieu ait suscité gens « d'une façon extraordinaire pour dresser l'église de « nouveau, qui étoit en ruine et désolation [1] ». Non seulement des paroles si claires, mais encore l'intérêt de maintenir l'autorité des pasteurs protestants, doit faire avouer à M. Jurieu que le ministere ordinaire, fondé sur l'élection et sur l'imposition des mains, *est sacré et inviolable*, excepté les cas extrêmes de ruine et de désolation, où Dieu suscite *gens d'une façon extraordinaire* pour dresser l'église de nouveau. Ce n'est point cette extrémité qui fit parler Origene dans la Palestine, ni Évelpis à Larande, ni Paulin à Icone, ni Théodore à Synade. Ces églises avoient leurs évêques qui faisoient parler ces catéchistes : elles fleurissoient en doctrine et en sainteté. Pourquoi donc supposer qu'on y auroit troublé le ministere ordinaire, qui est *sacré et inviolable*, hors des cas extrêmes selon la réforme? Ne voit-on pas que les protestants eux-mêmes, selon leurs principes, ne peuvent éviter de dire, comme nous, que ces évêques avoient seulement, contre la coutume, fait faire ces catéchismes ou catécheses par des laïques devant eux et dans l'église?

(1) Art. 31.

Comme cette fonction ressembloit trop à celle des pasteurs, quoiqu'elle eût dans le fond des différences essentielles, on en fut scandalisé; la lettre d'accusation assura qu'on n'avoit jamais oui dire et qu'il n'étoit jamais arrivé rien de semblable. Cette expression un peu trop générale signifie en gros que cette conduite étoit contraire au torrent de la discipline, et on en doit conclure tout au moins qu'il étoit extraordinairement rare qu'on prît cette liberté. Aussi voyons-nous qu'Alexandre et Théoctiste, qui cherchent à justifier leur propre conduite en justifiant celle d'Origene, se contentent de dire qu'ils ne sont pas sans exemples pour excuser ce fait. Ils disent *qu'il est manifeste qu'on en trouve.* Ils en citent trois. Puis ils finissent en disant : *Il est vraisemblable que cela s'est fait en d'autres lieux que nous ne savons pas.* Pourquoi donc M. Jurieu, qui sans doute a lu l'original, ose-t-il dire : *Il prêcha en présence des évêques, et les évêques assurent que c'est la coutume de faire prêcher les laïques devant le peuple.* Il n'est point parlé là de prédication, mais seulement des catécheses ou leçons sur l'écriture que faisoit Origene, et qui étoient bien différentes des prédications solemnelles des pasteurs au milieu des mysteres. M. Jurieu dit que les évêques *assurent que c'est la coutume;* et Eusebe écrit au contraire que les évêques ont dit seulement : *Il est vraisemblable*

que cela s'est fait en d'autres lieux que nous ne savons pas. Ainsi un homme préoccupé tourne tout à son sens, et croit voir dans les livres ce qui n'y est pas : il prend une vraisemblance pour une certitude, et la conjecture qu'une chose se fait peut-être en quelques endroits inconnus, pour une coutume constante et manifeste des églises.

Nous pourrions nous arrêter ici, puisque les exemples cités par M. Jurieu ne vont pas plus loin. Mais comme du Moulin, dans son traité de la vocation des pasteurs, et ensuite M. Claude, en ont cité d'autres, il ne sera pas inutile de les parcourir ; car rien ne montre mieux la force de nos preuves, que la foiblesse de celles que nos adversaires ont ramassées avec tant de soin.

Théodoret, après Rufin, rapporte *qu'un Tyrien ayant pénétré jusqu'au fond des Indes pour connoître la philosophie des nations étrangeres* [1], périt par la cruauté des barbares. Ses deux neveux qui étoient avec lui, nommés Ædésius et Frumentius, furent menés au roi du pays. Ils gagnerent sa confiance, et gouvernerent sa maison. *Après la mort du roi, son fils les aima encore plus qu'il n'avoit fait. Comme ils avoient été élevés dans la piété, ils exhortoient les marchands, lorsque quelques uns, selon la coutume ro-*

(1) Lib. 1 hist. c. 22.

maine, étant arrivés, vouloient s'assembler, et célébrer les cérémonies sacrées[1]. Voilà les paroles de Théodoret, traduites sur le grec à la lettre. Mais celles de Rufin, qui est l'original de cette histoire, déterminent le sens de ces paroles qui pourroient être équivoques. Il dit qu'ils exhortoient les marchands à *faire en chaque lieu des assemblées où ils se trouvassent pour prier, selon la coutume romaine.* Enfin les deux freres demandent au roi, pour récompense de leurs services, de retourner en leur patrie. Ils l'obtiennent. Ædésius revient à Tyr, où il demeure. Frumentius, plus détaché de sa famille, va trouver Athanase, évêque d'Alexandrie, et lui représente combien les Indes étoient disposées à voir la lumiere spirituelle. *Et qui est plus propre que vous*, lui répondit Athanase, *à dissiper leurs ténebres? Il lui communiqua la grace pontificale, et l'envoya pour cultiver cette nation.* Voilà cette histoire si célebre parmi les protestants. Qui ne s'attendroit d'y trouver que ces deux freres prêchoient et administroient les sacrements? Non; il est dit seulement qu'ils exhortoient les marchands romains à s'assembler pour faire les prieres chrétiennes. Comment prouvera-t-on qu'ils administroient la cene et faisoient les autres fonctions réservées aux seuls pasteurs? De plus, qui a dit aux docteurs protestants que ces mar-

(1) Rufin, 18 hist. c. 9, edit. Basil. 1611.

chands romains n'avoient point avec eux quelque prêtre? Le zele des deux freres pour les exhorter n'en est point une preuve ; car les laïques parmi nous exhortent tous les jours fraternellement d'autres laïques qui ont leurs pasteurs. Il est vrai qu'il paroît que les Indiens n'avoient point de prêtres fixes parmi eux, jusqu'à ce que Frumentius fut renvoyé dans leur pays par saint Athanase, avec la grace pontificale. Mais les marchands romains qui passoient sur leurs côtes pour le commerce, pouvoient en avoir dans leurs vaisseaux. Remarquez que l'objection se tourne en preuve pour nous contre l'église protestante. Frumentius, dit l'historien, *quitte sa famille, et méprise tant de mers à traverser.* Il retourne aux Indes; mais c'est Athanase qui l'envoie, et qui lui communique avant son départ *la grace pontificale.* Voilà ce que c'est que l'ordination. Ce n'est pas une simple cérémonie ; c'est cette même grace que l'imposition des mains de l'apôtre avoit répandue sur Timothée, qui passe encore d'Athanase sur Frumentius. Imposer les mains, et communiquer la grace du ministere, c'est la même chose dans le langage chrétien.

Du Moulin n'avoit garde d'ajouter ce que Théodoret rapporte immédiatement après cette histoire. C'est qu'une femme chrétienne, captive chez les Ibériens, obtint de Dieu, par sa pénitence, *les dons apos-*

toliques, c'est-à-dire en ce lieu le don des miracles. Par ses miracles elle engagea le roi de cette nation à faire bâtir un temple au vrai Dieu. Le temple étant bâti, *il manquoit de prêtres*. Cette femme persuada au roi d'en envoyer demander à l'empereur romain. C'étoit Constantin, qui lui envoya un prédicateur de la foi, revêtu de *la dignité pontificale*. Vous voyez que ce nouveau peuple ne se croit point en droit de faire lui-même des pasteurs ; il attend que le ministere lui vienne de la source divine par le canal de la succession. Cette femme même, qui étoit manifestement inspirée comme les prophetes, et qui avoit les dons apostoliques, bien loin de fonder cette église sur son ministere extraordinaire et miraculeux, a recours au ministere successif. Si on eût cru, et s'il eût été libre de penser que le peuple peut faire des pasteurs dans les besoins pressants, sans doute on auroit cru que ce cas étoit arrivé alors. La distance des lieux, l'incertitude d'obtenir des prêtres de l'empereur, l'inconvénient de retarder l'œuvre, et de priver des sacrements dans cette attente tous ceux qui étoient disposés au christianisme, le péril de voir les esprits du peuple, et celui du roi même, changer avant que les prêtres de l'empire arrivassent, tout cela devoit presser cette femme, et l'engager à faire des pasteurs du pays. Cependant rien ne l'ébranle; elle envoie demander des

prêtres, et il paroît qu'on ne pensoit seulement pas qu'on en pût avoir autrement que par l'imposition des mains des anciens pasteurs.

Tout le monde comprendra facilement [1] qu'il faut entendre de même ce que firent l'armurier Maturien et l'esclave Saturnien, qui annoncerent l'évangile aux Maures pendant leur captivité. Du Moulin avoue *qu'après avoir avancé l'ouvrage*, ils firent *venir à leur secours des prêtres du territoire de l'empire romain*. Tout cela montre seulement qu'ils parlerent de Jésus-Christ aux barbares, qu'ils leur inspirerent la foi par leurs conversations et par leurs exemples, choses que nos laïques doivent toujours s'efforcer de faire dans les occasions. Mais je prie tous les protestants équitables de comparer ces deux artisans que du Moulin nous objecte, avec les deux laïques qui fonderent au siecle passé leurs deux églises de Paris et de Meaux [2]. Les uns font connoître Jésus-Christ au peuple barbare qui les tient captifs, et il ne paroît point qu'ils aient prêché solemnellement ni administré les sacrements ; au contraire, quand les Maures sont disposés à croire, ces deux laïques appellent des prêtres pour dresser l'église et pour exercer le ministere : au lieu que les deux laïques de la réforme protestante, non seulement instruisent et préparent les

(1) Vict. de persec. Vandal. (2) Hist. de Beze.

esprits, mais encore prêchent, administrent les sacrements, s'érigent ouvertement en pasteurs, et dressent leurs églises.

N'est-il pas étonnant que parmi tant d'exemples de l'antiquité que la réforme emploie, il ne s'en trouve aucun qui attribue aux laïques dans les cas extrêmes aucune fonction au-delà de celles que nous permettons nous-mêmes tous les jours aux laïques, et qu'il ne paroisse jamais de pasteur reconnu pour tel en aucun lieu sans ordination?

Grotius, écrivant sur cette matiere contre M. de l'Aubépine, évêque d'Orléans, allegue quelques autres monuments de l'antiquité : il rapporte le premier canon du concile d'Ancyre, qui veut que les *diacres qui ont sacrifié* dans la persécution, *et ensuite combattu* pour réparer leur faute, *conservent leur honneur, excepté qu'ils s'abstiendront de tout sacré ministere,* ou (si on veut le traduire ainsi) *de tout ministere sacerdotal, d'offrir le pain ou le calice, ou de prêcher.*

Il est manifeste que ce *ministere sacré ou sacerdotal* n'est que celui de servir le prêtre à l'autel. Le diacre est le ministre sacerdotal, c'est-à-dire du prêtre ou du pontife. Nous avons vu par saint Cyprien, que le diacre offroit au peuple le *pain* et le calice. Ainsi il faut conclure que ce terme *d'offrir* signifie souvent

la simple distribution de l'eucharistie. Voilà des diacres auxquels, après leur chûte, on conserve leur rang, à condition néanmoins qu'ils ne serviront à l'autel ni ne prêcheront.

Grotius ajoute un canon du premier concile d'Arles, qui dit : « Pour les diacres que nous avons appris « qui offrent en plusieurs lieux, il a été jugé que cela « ne se doit nullement faire [1] ». Je veux bien supposer avec cet auteur, contre toute vraisemblance, qu'il s'agit dans ce canon de la consécration réservée au seul prêtre. Si quelques diacres avoient commencé à se l'attribuer témérairement, s'ensuit-il qu'ils pussent le faire ? La défense expresse du concile, qui condamne sans modification cette entreprise, servira-t-elle de titre pour l'autoriser?

Il rapporte encore un canon de Laodicée, qui assure *qu'il ne faut pas que les sous-diacres donnent le pain ou bénissent le calice;* c'est-à-dire, qu'ils ne doivent usurper ni la fonction des diacres pour distribuer l'eucharistie, ni celle de donner des bénédictions, qui est une action de supériorité. Si on veut que cette bénédiction soit la consécration, il s'ensuivra seulement qu'on a défendu aux sous-diacres d'envahir le ministere des prêtres.

Il se sert aussi d'un canon du concile *in Trullo;*

(1) Can. 15.

qui dit : « Si le laïque s'est fait lui-même participant « des sacrés mysteres en présence du prêtre ou du dia- « cre, qu'il s'abstienne pendant une semaine (1) ». L'eucharistie qu'on se donnoit soi-même chez soi, comme nous l'avons dit, ne devoit être reçue dans les assemblées que des mains des prêtres ou diacres.

N'oublions pas l'exemple de sainte Pétronille, qu'il tire du Martyrologe. En voici les paroles : « Les mys- « teres de l'oblation du Seigneur étant célébrés, elle « rendit l'esprit aussitôt qu'elle eut reçu le sacrement « de Jésus-Christ ». Est-il dit que ce fut sainte Pétronille qui célébra les mysteres? Non ; il est dit seulement qu'elle reçut le sacrement. N'ajoutons point aux actes ce qui n'y est pas. Supposons même ce qui est d'ailleurs certain par saint Cyprien, qui est que les prêtres alloient célébrer les mysteres dans les prisons pour les confesseurs.

Qu'il est consolant pour l'église catholique de voir un aussi savant homme que Grotius réduit à des preuves si foibles lorsqu'il veut combattre notre doctrine!

---

(1) Can. 58.

CHAPITRE XIV.

De l'élection des Pasteurs.

Pour montrer que l'ordination n'est qu'une cérémonie, et que c'est l'élection qui fait les pasteurs, M. Jurieu dit : « Quand deux actions concourent dans un « établissement, celle qui est fondée sur un droit na- « turel est proprement de l'essence; et celle qui est « de droit positif, et qui n'est qu'une cérémonie, ne « peut être essentielle [1] ». D'où il conclut que l'élection, qui selon le droit naturel appartient au peuple, est la seule essentielle à l'établissement des pasteurs. Mais, outre que nous avons déja montré que l'ordination seule fait les pasteurs, je vais lui montrer encore que sa preuve, quand même elle ne seroit point contredite, ne conclut rien pour lui. Laissons donc pour un moment l'ordination : attachons-nous à l'élection seule. Si M. Jurieu ne prouve que l'élection appartient au peuple, il n'aura rien prouvé. Cependant, au lieu de le prouver exactement, il le suppose comme une vérité manifeste dans saint Cyprien, à cause qu'il y est parlé des suffrages du peuple dans les élections.

Mais M. Jurieu veut-il de bonne foi apprendre, de saint Cyprien même, ce que signifie le mot de

(1) Page 578.

suffrage? c'est dans l'épître cinquante-cinq, à Corneille, que ce pere parle de sa propre élection. Ses paroles serviront de réponse à M. Jurieu. « Les hérésies et les schismes ne naissent point d'ailleurs que « de ce qu'on n'obéit pas au pontife de Dieu, et qu'on « ne pense point qu'il ne peut y avoir en chaque temps « dans une église qu'un seul évêque et un seul juge « vicaire de Jésus-Christ. Si, selon les préceptes di« vins, tous les freres lui obéissoient, personne n'en« treprendroit rien contre l'assemblée des pasteurs; « personne, après le jugement de Dieu, après le suf« frage du peuple, après le consentement des co-évê« ques, ne voudroit se faire le juge, non pas de l'évê« que, mais de Dieu même; personne, en rompant « l'unité de Jésus-Christ, ne déchireroit l'église; per« sonne, par complaisance pour soi-même et par en« flure de cœur, ne formeroit dehors et séparément « une nouvelle hérésie; si ce n'est toutefois que quel« qu'un ait assez de témérité sacrilege et d'égarement « d'esprit pour penser que l'évêque soit établi sans le « jugement de Dieu ». Il ajoute, en parlant de lui-même : « Quand un évêque a été substitué en la place « du défunt, quand il a été choisi en paix par le suf« frage de tout le peuple, quand il est protégé par le « secours de Dieu dans la persécution, qu'il est fidè« lement joint à tous ses collegues, et que pendant

« quatre années d'épiscopat il a été connu de son peu-
« ple ». Vous voyez que saint Cyprien, pour montrer que son élection a été légitime, représente d'abord le jugement de Dieu: puis il ajoute qu'elle a été paisible, agréée du peuple, approuvée par les évêques voisins; que sa constance dans la persécution, et l'intégrité de ses mœurs reconnue de tout le peuple pendant quatre ans, ôtent tout prétexte aux schismatiques de le déposer pour élire un nouvel évêque. Ainsi le suffrage du peuple, qui ne signifie tout au plus que son consentement, est mis avec plusieurs autres circonstances que M. Jurieu ne regarde pas lui-même comme nécessaires à une élection.

Il faut encore montrer à M. Jurieu quelle idée saint Cyprien donne de ce suffrage du peuple dans les autres épîtres qu'il a citées contre nous. La trente-troisieme est écrite aux prêtres, aux diacres de Carthage, et à tout le peuple, sur l'ordination d'Aurélius. L'évêque absent l'avoit ordonné lecteur sans les en avertir. « Mes très chers freres, leur dit-il, nous avons
« accoutumé, dans les ordinations du clergé, de vous
« consulter auparavant; mais il ne faut point attendre
« le témoignage des hommes quand les suffrages di-
« vins les préviennent, &c. Sachez donc, mes très
« chers freres, qu'il a été ordonné par moi, et par
« mes collegues qui étoient présents ». Qu'on ne nous

dise point que ce n'étoit qu'une ordination de lecteur. A l'occasion d'un lecteur ordonné, saint Cyprien parle généralement et sans restriction de toutes les ordinations du clergé. Remarquez qu'il ne dit pas, nous sommes obligés de compter vos suffrages; mais seulement, *nous avons accoutumé de vous consulter.* Ce n'étoit donc qu'une coutume de l'église, qui use toujours d'une conduite douce pour faire aimer son autorité. Et quand on demandoit le suffrage du peuple, on ne faisoit que *le consulter.* Mais encore, pourquoi le consultoit-on? C'est, dit saint Cyprien, qu'on *attendoit les témoignages humains.* Vous voyez que cette consultation se réduisoit à s'assurer des mœurs de l'élu par le témoignage du peuple, et que saint Cyprien, après avoir appellé le suffrage du peuple *les témoignages humains,* ajoute qu'il n'a pas été nécessaire de les attendre, parceque les suffrages divins ont précédé, c'est-à-dire, ou que ce pere avoit eu une révélation particuliere sur ce choix comme il en avoit souvent sur les affaires de l'église, ou qu'il avoit assez reconnu la vocation divine sur Aurélius par sa constance dans les tourments et par l'intégrité de ses mœurs.

Dans l'épître trente-quatrieme ce pere parle avec la même autorité sur une semblable ordination de Célerin. Si M. Jurieu méprise ces élections de lecteurs, je

le prie de remarquer que saint Cyprien choisit à la fin de cette épître ces deux lecteurs avec la même autorité pour les élever au sacerdoce. *Au reste, sachez,* dit-il, *que je les ai déja désignés pour les honorer du sacerdoce.* Il ajoute qu'ils recevront dès ce jour-là les mêmes distributions que les prêtres, et qu'il *les fera asseoir avec lui, lorsqu'ils auront atteint un âge plus mûr.* Ainsi ce n'est point une désignation vague et incertaine; c'est un choix fixe et déterminé qui commence à s'exécuter sans attendre l'avis du peuple, et auquel il ne manque rien pour être une véritable élection. C'est encore ainsi que saint Cyprien mande au clergé de Carthage de recevoir au rang des prêtres Numidicus qu'il a élevé au sacerdoce. *Quand je serai présent,* ajoute-t-il, *il sera encore élevé à une plus grande fonction,* c'est-à-dire à celle de l'épiscopat. Vous voyez que le peuple n'est pas seulement consulté. Ainsi, lorsque saint Cyprien assure qu'il ne veut rien faire que par l'avis du clergé, et même du peuple, c'est qu'il veut profiter des avis de tous, c'est qu'il veut, par cette condescendance paternelle, faire aimer son autorité: mais il se réserve, comme il paroît par ces exemples, de décider seul quand il le juge convenable. Enfin l'assurance qu'il donne de n'agir point d'ordinaire sans consulter, montre qu'il veut bien suivre une regle à laquelle il n'étoit pas assujetti en rigueur; et au

contraire les cas où il décide seul sont assez voir qu'il avoit le droit de le faire.

M. Jurieu n'a rien dit de l'épître soixante-huitieme du même pere; mais comme il pourroit s'en servir dans la suite, il n'est pas inutile de lui montrer combien elle est contraire à ses sentiments. Elle est écrite au clergé et aux peuples fideles d'Espagne, sur Basilide et Martial, qui, étant tombés pendant la persécution, avoient été déposés. On avoit ordonné Sabin et Felix en leur place. Voici les paroles dont il semble d'abord que les protestants pourroient tirer quelque avantage: « Le peuple obéissant aux préceptes divins, et crai- « gnant Dieu, peut se séparer de son pasteur qui pe- « che, et ne doit point prendre de part aux sacrifices « d'un prêtre sacrilege; principalement puisqu'il a le « pouvoir, ou de choisir de dignes pasteurs, ou d'en « refuser d'indignes; ce que nous voyons qui vient de « l'autorité divine ». Jusques là, qui ne croiroit que saint Cyprien a jugé, comme les protestants, que les élections des pasteurs dépendent absolument du peuple? Mais cet exemple doit montrer combien il est facile de se tromper sur les sentiments des auteurs, quand on s'arrête à des passages qui semblent formels, et qu'ils sont détachés de la suite. Il faut se souvenir qu'il n'est question dans cette épître que de montrer, non au peuple seul, mais au clergé et au peuple

ensemble, qu'ils peuvent abandonner un pasteur légitimement déposé pour sa chûte, et en la place duquel un autre aura été mis par une ordination canonique. La suite leve toute équivoque. « Principale-
« ment, dit saint Cyprien, puisque le peuple a le
« pouvoir de choisir de dignes pasteurs ou d'en refu-
« ser d'indignes; ce que nous voyons qui vient de
« l'autorité divine, qui a voulu que le pasteur fût
« choisi en présence du peuple aux yeux de tout le
« monde, et qu'il fût reconnu digne et capable par
« le jugement et par le témoignage public, comme le
« Seigneur, dans les Nombres, commanda à Moïse,
« disant : Prenez Aaron votre frere, et Éléazar son
« fils.... Dieu commande d'établir le prêtre devant
« toute la synagogue, c'est-à-dire qu'il fait entendre
« que les ordinations de pasteurs ne doivent se faire
« qu'avec la connoissance du peuple assistant, afin
« que, le peuple étant présent, on découvre les cri-
« mes des méchants, et on publie les vertus des bons,
« et que l'ordination soit juste et légitime, étant exa-
« minée par le suffrage et le jugement de tous». Il ajoute : « Ce qui se faisoit avec tant de soin et de pré-
« caution, le peuple étant assemblé, de peur que
« quelque indigne ne se glissât dans le ministere de
« l'autel ou dans la place épiscopale... C'est pourquoi
« il faut observer, selon la tradition divine et l'usage

« apostolique, ce qui s'observe chez nous et presque « dans toutes les provinces, que, pour bien faire une « ordination, les évêques de la province qui sont voi- « sins s'assemblent devant le peuple à qui on doit or- « donner un pasteur, et que l'évêque soit élu en pré- « sence du peuple, qui connoît parfaitement la vie « d'un chacun, et qui a observé leur conduite. C'est « ce que nous voyons qui a été fait chez vous dans « l'ordination de notre collegue Sabin, &c. »

Il est manifeste que ce pere ne représente cette convocation du peuple que comme une coutume de la part des églises, et non pas comme une loi essentielle, suivie par-tout sans exception : l'exemple qu'il apporte de l'ordination d'Éléazar montre combien il étoit éloigné de penser que la présence du peuple lui donnât le droit d'élire, puisque les Israélites ne furent que les simples spectateurs de la transmission du pere au fils, d'un ministere que Dieu avoit rendu successif et indépendant de toute élection. Il dit sans cesse qu'il faut appeller le peuple par *précaution* pour s'assurer par son témoignage des mœurs de ceux qu'on élit.

Enfin il montre que toutes ces précautions ont été observées pour Sabin, afin de donner plus d'autorité à son ordination, et d'engager plus fortement le peuple, ébranlé par les artifices du pasteur déposé, à re-

connoître toujours le nouveau pasteur dont il avoit approuvé lui-même l'élection.

En voilà assez pour montrer que le droit d'élection réside, selon saint Cyprien, dans le corps des pasteurs, et que les peuples n'y sont admis que comme témoins que l'on consulte en esprit de paix et d'union. C'est pourquoi, quand même l'élection feroit l'essence de l'établissement des pasteurs, ils ne tiendroient point leur ministere du peuple; et ainsi l'autorité que M. Jurieu emploie contre nous se tourneroit encore contre lui.

CHAPITRE XV.

Suite sur l'élection des Pasteurs.

M. JURIEU nous cite quatre chapitres tirés de la dist. soixante-troisieme du décret de Gratien, sans en rapporter aucune parole. Mais nous avons autant d'intérêt à les examiner en détail, qu'il en avoit de ne le faire pas. Le premier est de saint Grégoire, pape. Laurens, évêque de Milan, étant mort, on avoit élu Constance diacre. La relation qu'on en avoit envoyée au pape marquoit que l'élection s'étoit faite unanimement: mais comme elle n'étoit pas souscrite, et qu'il y avoit à Gênes beaucoup de citoyens de Milan qui s'y étoient réfugiés à cause des violences des bar-

bares, le pape ordonne à Jean, son sous-diacre, d'y passer, *pour n'omettre aucune précaution; afin que s'il n'y a point de division entre eux sur cette élection, et qu'il reconnoisse que tous persèverent à consentir*, &c. Je crois n'avoir pas besoin de montrer que tout cela se réduit manifestement aux regles que nous avons tirées de saint Cyprien pour la coutume d'apeller le peuple, de le consulter, et de s'accommoder autant qu'on le pouvoit à son inclination, afin qu'il obéît avec plus de confiance à un pasteur qu'il auroit lui-même desiré.

Le second chapitre est du pape Gelase, qui mande à Philippe et à Gérontius, évêques, qu'on lui a appris qu'une élection a été faite par un petit nombre des moins considérables du lieu dont le pasteur étoit mort. « C'est pourquoi, dit-il, mes très chers freres, il faut « que vous assembliez souvent les divers prêtres et « les diacres, et tout le peuple de toutes les paroisses « de ce lieu, afin que chacun étant libre, et les cœurs « étant unis, &c. » Voilà une conduite paternelle. Il veut qu'on assemble le peuple avec le clergé, comme nous l'avons toujours reconnu, et qu'on tâche de les faire convenir. Est-ce là reconnoître dans le peuple un droit rigoureux de conférer la puissance pastorale?

Le troisieme chapitre est de saint Léon, qui écrit

aux évêques de la province de Vienne, en ces termes: « Pour l'ordination des pasteurs, on attend les vœux « des citoyens, les témoignages des peuples, l'avis « des personnes considérables, et l'élection du cler- « gé ». Il ajoute : « Qu'on prenne la souscription des « clercs, le témoignage des personnes considérables, « le consentement des magistrats et du peuple ». Voilà des termes décisifs qui ne souffrent aucune équivoque. La présence, le témoignage, le conseil, le desir des laïques est attendu ; mais l'élection et la souscription aux actes est réservée au seul clergé. N'est-il pas étonnant qu'on ait cru nous pouvoir faire une objection d'un passage qui en fait une si concluante contre les protestants?

Le quatrieme chapitre *sacrorum* est extrait des capitulaires de Charlemagne et de Louis le Débonnaire Il y est marqué seulement que les évêques seront pris du diocese même au choix du clergé et du peuple, selon les regles canoniques. Ainsi ce choix doit être expliqué par les regles canoniques que nous avons déja éclaircies.

Mais M. Jurieu, qui a cherché dans le décret de Gratien ces endroits, comment a-t-il pu s'empêcher d'y voir une foule d'autorités qui accablent sa réforme sur cet article ? N'a-t-il pas vu, sans sortir de ce livre, que le concile de Laodicée, qui est si ancien

et si autorisé dans l'église, a parlé ainsi dans son canon troisieme : « Il ne faut pas permettre aux assem-« blées du peuple de faire l'élection de ceux qui doi-« vent être élevés au sacerdoce ». Dire, comme du Moulin, que ce concile a voulu seulement que les élections ne fussent point abandonnées *à la populace*, c'est parler sans preuve. Il n'y a point de passage formel qu'on n'élude par ces explications. Le concile ne dit aucun mot qui marque que le droit du peuple lui est conservé. Il auroit fallu, selon le sens de du Moulin, recommander au peuple d'élire avec ordre et sans trouble, mais non pas ordonner aux pasteurs de ravir injustement au peuple les élections qui lui appartenoient de droit. Enfin il est manifeste que ce concile a voulu ordonner ce qui est réglé en tant d'autres lieux, c'est-à-dire, qu'après avoir consulté le peuple pour les élections, on ne lui laissera pas la décision, et qu'elle sera réservée au clergé. Si ce droit d'élection appartient au peuple, pourquoi le lui arracher? Quoi ! la tyrannie dont on accuse les pasteurs catholiques étoit-elle déja établie dès ce temps si voisin de celui des apôtres ? Si M. Jurieu ose le dire, il faudra au moins qu'il avoue que l'antiquité est pour nous. Il ne peut pas ignorer que toutes les églises ont suivi la regle de ce concile. L'orient et l'occident sont uniformes pour donner le droit de décider, dans les élec-

tions, aux évêques de la province qui doivent imposer les mains. De là vient que celui qui consacroit étoit aussi le principal électeur, et que ces deux termes grecs, ἐκλογὴ et χειροτονία, étoient pris indifféremment dans le langage ecclésiastique pour signifier tout ensemble l'élection et l'ordination. Le quatrieme canon du grand concile de Nicée veut que le nouvel évêque soit *établi* par tous les évêques de la province assemblés. Par ce terme général d'*établir*, dont le concile se sert après saint Paul, il comprend l'élection et l'ordination. Tout est donné sans réserve aux évêques. Il ajoute que si quelque nécessité pressante, ou la distance des lieux, empêche quelques évêques de s'y trouver, il en faut au moins trois assemblés ; que les absents ayant envoyé leurs suffrages par écrit, alors on fasse l'élection et ordination, ce qu'il exprime par le terme χειροτονίαν. Ainsi ce qu'il appelle en cet endroit ordination comprend l'élection même : car encore qu'un seul évêque suffise pour ordonner, le concile veut qu'il y en ait au moins trois assemblés. Il dit qu'on recevra par écrit les suffrages des évêques absents. Il veut enfin que la décision pour ce choix appartienne principalement au métropolitain, qui étoit le consacrant. Si le peuple de chaque église avoit le droit de faire son pasteur, et de lui conférer le ministere, il étoit bien injuste qu'on lui ôtât ce droit sans le con-

sulter, et qu'on le transférât à tous ces pasteurs étrangers.

M. Jurieu a dû voir aussi, dans le décret de Gratien qu'il nous cite, le pape saint Martin qui parle dans le même esprit. *Il n'est pas permis au peuple*, dit-il, *de faire l'élection de ceux qu'on éleve au sacerdoce.* Remarquez qu'il ne dit pas : la coutume n'est point. Comme saint Cyprien, parlant de l'assistance du peuple aux élections, se contente de dire, *nous avons accoutumé de vous consulter;* ce pape dit absolument: *Il n'est pas permis au peuple; mais que cela soit au jugement des évêques, afin qu'ils reconnoissent eux-mêmes*, &c. Il a pu voir encore, chez Gratien, le pape Estienne qui dit à Romain, archevêque de Ravene : *Il faut l'élection des prêtres et le consentement du peuple fidele; car le peuple doit être instruit, et non pas suivi.* Le pape Célestin a employé les mêmes paroles, et il dit de plus : *Nous devons avertir le peuple de ce qui lui est permis, et de ce qui ne l'est pas, s'il l'ignore, et non pas consentir à ce qu'il veut*(1). Si nous avions à parler maintenant sur les témoignages et les oppositions du peuple que l'église admet encore dans les ordinations de ses ministres, pourrions-nous parler plus clairement et avec plus d'autorité pour montrer que la puissance de conférer le ministere n'appartient pas au

(1) Ep. 3, c. 3.

peuple ? Voici encore des paroles du concile VIII qui se tint dans la ville impériale. C'est le concile même qui parle. « Ce concile, se conformant aux précédents « conciles, ordonne que les consécrations et promo- « tions d'évêques se fassent par l'élection et le décret « du college des évêques, et défend que tout laïque, « soit prince, soit noble, se mêle des élections, &c... « puisqu'il ne convient pas qu'aucun des grands ou « des autres laïques ait aucune puissance en ces ma- « tieres, mais qu'ils se taisent, et qu'ils soient attentifs « jusqu'à ce que l'élection de l'évêque futur soit con- « clue par le college de l'église. Que si quelque laï- « que est invité par l'église à s'en mêler et à y con- « courir, il peut avec respect, s'il le veut, obéir à ceux « qui l'appellent ». M. Jurieu dira sans doute qu'il ne se met guere en peine de l'autorité du concile huitieme ; mais il observera que je la rapporte uniquement pour montrer que cet esprit a été celui de l'église dans tous les siecles, même dans ceux où la puissance séculiere avoit affoibli la discipline et l'autorité pastorale. Si le ministere étoit dans les mains du peuple, les rois qui en sont les chefs, bien loin d'en être exclus, devroient y avoir la principale part ; ils devroient entrer dans les élections, non pour obéir aux évêques qui les appellent, mais pour exercer le droit du peuple ; ce droit du peuple devroit être

exercé indépendamment des évêques mêmes, puisque les évêques des dioceses voisins ne sont point du troupeau à qui appartient naturellement, selon M. Jurieu, le choix du pasteur. Le peuple pourroit donc consulter les évêques : mais ce seroit à lui à décider souverainement. Le prince, qui est le chef des peuples, devroit donc aussi décider avec une pleine autorité. Dira-t-on que les rois ont manqué de puissance pour défendre ce droit, et que les évêques qui n'ont été que trop assujettis, sur-tout en Orient, à la puissance séculiere, ont néanmoins opprimé les rois et les empereurs, et que les empereurs se sont laissé arracher leur droit avec celui de tous leurs peuples, sans former jamais une seule plainte? Qui pourra croire cette fable?

On voit donc clairement que quand il est dit qu'un pasteur a été élu par le peuple, il faut entendre le sens de ces paroles par celles qui les précedent et qui les suivent, comme quand le pape Estienne donne cette regle : « Nous voulons que quand on fait un « évêque, les évêques étant assemblés avec le clergé, « celui qui doit être élu le soit en présence du sénat « et du peuple, et qu'ainsi étant élu par tous, il soit « consacré, &c ». Il est manifeste qu'encore que ce pape dise *étant élu par tous*, à cause que le peuple présent concourt à l'élection, elle n'est faite néan-

moins que par les évêques et le clergé en présence du peuple. Il est naturel d'appeller élection ou suffrages les acclamations d'un peuple qui consent. C'est ainsi que les habitants d'Hippone se comporterent dans la désignation que saint Augustin fit de son successeur Éradius ou Éraclius, dont nous avons les actes authentiques rapportés par des notaires mot-à-mot. Saint Augustin raconte d'abord qu'il étoit allé à Mileve pour consoler les peuples qui étoient affligés de ce que Sévere, leur évêque, avoit marqué avant sa mort son successeur sans les en avertir, croyant qu'il suffisoit de le désigner au clergé. Saint Augustin reconnoît qu'en cela Sévere avoit un peu manqué. En effet la regle, comme nous l'avons vu, étoit de consulter le peuple : mais il ne dit point que ce choix fût nul, et qu'on songeât à en faire un autre. Au contraire, il dit que le peuple étoit *triste,* c'est-à-dire fâché d'une chose faite sans lui, et qu'il ne pouvoit défaire; mais qu'enfin sa tristesse se changea en joie. Ensuite saint Augustin déclare que pour lui, il veut agir plus régulièrement, *afin que personne ne se plaigne de lui.* Il observe toutes les formes communes des élections. « Je veux, dit-il, pour mon successeur le prêtre Éra-« dius. Les notaires de l'église, comme vous voyez, « recueillent ce que je dis; ils recueillent ce que vous « dites. Mes paroles et vos acclamations ne tombent

« point à terre. Pour vous le dire plus ouvertement, « nous faisons maintenant de actes ecclésiastiques: « car je veux que ceci soit confirmé, autant qu'il dé- « pend des hommes ». Saint Augustin prend ces pré- cautions, non pour faire élire son successeur par le peuple, mais pour consulter le peuple sur cette élec- tion, selon les canons. Si saint Augustin dans la suite veut s'assurer de la promesse de son peuple, c'est pour une autre chose qui dépendoit des particuliers. Il de- mandoit qu'on le laissât en paix vaquer uniquement à l'étude des livres sacrés, et que toutes les affaires allassent à Éradius.

Si après tant d'exemples, auxquels on en pourroit ajouter beaucoup d'autres, M. Jurieu demande encore pourquoi, le clergé ayant le droit de faire seul les élec- tions, on y appelloit si soigneusement le peuple, saint Léon, écrivant à Anastase, évêque de Thessalonique, lui répondra « qu'il ne faut pas ordonner un pasteur « pour un peuple malgré lui, et s'il ne l'a point de- « mandé; de peur que la ville ne méprise ou ne haïsse « l'évêque qu'elle n'aura point desiré, et qu'elle ne se « relâche dans la piété pour n'avoir pu obtenir celui « qu'elle a voulu[1] ». *Cui non licuit habere quem vo- luit.* C'est donc manifestement l'édification publique, la consolation des peuples, et non pas leur droit ri-

(1) Ep. 82 ou 84.

goureux, qui les a fait appeller pour assister aux élections. Il faut remarquer que saint Léon parle ainsi, immédiatement après avoir montré que le droit de l'élection de l'évêque, qu'il appelle le *souverain prêtre,* réside dans l'assemblée des évêques comprovinciaux, et que le consentement unanime du clergé et du peuple n'est qu'une demande. *Ille omnibus praeponatur quem cleri plebisque consensus concorditer postulârit.* Et il ajoute que s'il y a un partage, le jugement du *métropolitain doit le vuider en faveur de celui qui sera le plus desiré et le plus digne.* Vous voyez donc toujours, d'un côté, le peuple qui est écouté, et qu'on tâche de satisfaire; de l'autre, l'ordre ecclésiastique qui décide. Ce témoignage du peuple, nécessaire selon les canons, est une circonstance que les électeurs doivent observer pour le bien des peuples, et non une partie essentielle de l'élection même. Il étoit naturel que les canons demandassent le témoignage du peuple fidele, après que saint Paul avoit demandé celui même des gens du dehors; c'est-à-dire, qu'on choisît un homme respecté des païens.

Mais dans une occasion où les évêques avoient enfin cédé à l'entêtement du peuple, saint Avitus, évêque de Vienne, témoigne combien il est scandalisé de ce renversement de l'ordre. *Il est,* dit-il, *d'un exemple fort mauvais qu'on dise que l'ordination sa-*

cerdotale est gouvernée par le peuple[1]. De là vient que le peuple, qui étoit sujet à donner son suffrage avec confusion, a perdu insensiblement cette espece de droit dont la charité des pasteurs l'avoit mis en possession. C'étoit si peu un droit naturel, qu'il paroît toujours par toutes les loix ecclésiastiques que le clergé s'en rendoit toujours le maître comme d'une des choses qui dépendoient le plus du gouvernement pastoral ; d'où il faut conclure que ce droit venoit d'une condescendance du clergé pour faire goûter davantage au peuple l'autorité de ses pasteurs, et non pas d'une institution divine et irrévocable. De là vient aussi que le peuple trop licencieux, abusant du pouvoir qu'on lui avoit laissé, en a été dépouillé sans contradiction. Maintenant on peut dire que le roi a fait revivre en sa personne l'ancien droit du peuple. Encore même son autorité pour les élections des évêques est bien plus grande que celle du peuple n'a jamais été. Il choisit seul, sans consulter le clergé de l'église vacante. Il donne un titre par écrit, contre lequel on ne réclame point. On peut donc juger par son droit, qui est infiniment plus grand que celui du peuple ne l'a été, quel étoit autrefois celui du peuple. Cette nomination que le roi fait n'est point une vraie élection. Le prince, bien loin de disposer de la

(1) Ep. *66*.

puissance spirituelle, et de conférer le ministere de pasteur, ne donne pas même un titre canonique pour recevoir cette puissance; il ne fait que présenter un homme à l'église, et demander pour lui qu'il soit pourvu et ordonné; et l'église acquiesce à son choix. C'est l'ordre des pasteurs, en la personne du pape son chef, qui élit, qui institue, qui, par un titre canonique, destine au ministere celui que le prince n'a fait que proposer. On doit juger, par cette discipline présente, de l'ancienne pour les suffrages du peuple dans les élections. Ne seroit-il pas absurde de prouver maintenant que les clefs et le ministere appartiennent au roi, parcequ'il nomme aux évêchés? Enfin l'autorité absolue avec laquelle les pasteurs ont décidé sur la forme des élections, y ont admis les laïques à certaines conditions, et les en ont ensuite exclus, fait assez voir que toute la véritable puissance de disposer du ministere a toujours résidé dans les seuls pasteurs.

CHAPITRE XVI.

CONCLUSION.

Les protestants ne peuvent donc avoir recours ni au droit naturel du peuple de disposer des clefs, ni à l'ordination qui leur est venue par les vaudois, ni à celle qu'ils ont reçue par les prêtres catholiques. C'est en vain que M. Claude dit : « Quand même il y au-« roit eu de l'irrégularité, cette irrégularité auroit été « suffisamment réparée par la main d'association et « par le consentement que tout le corps de la société « a donné à leurs vocations[1] ». Il sent le foible de sa cause, et il ne peut s'abstenir de nous le laisser voir. Voilà une irrégularité qui le blesse et qu'il tâche de réparer. Comment le fait-il? par la main d'association. Mais qui a jamais oui dire que l'écriture ou l'antiquité eussent enseigné aux chrétiens à suppléer ainsi l'ordination des pasteurs? où est-elle, cette main d'association? Saint Paul nous apprend[2] qu'elle lui fut donnée par plusieurs apôtres : mais ce n'étoit pas pour rectifier son apostolat et pour suppléer ce qui manquoit à sa mission; il la tenoit de Jésus-Christ seul; il y avoit déja un grand nombre d'années qu'il l'exerçoit sur les églises, et qu'il avoit demeuré avec saint

(1) Rép. aux préjugés, p. 372. (2) Aux Gal. c. 2.

Pierre quinze jours à Jérusalem. Cette main d'association ne regardoit donc pas la vocation et la validité du ministere de cet apôtre; elle n'étoit qu'un signe de concorde entre les apôtres sur les questions légales qu'ils avoient agitées, et sur la discipline uniforme qu'ils devoient garder en prêchant l'évangile aux juifs et aux gentils. Quel rapport y a-t-il de ce fait avec celui des protestants, qui croient réparer une irrégularité aussi essentielle que le défaut de mission divine, en tendant la main à ceux qui usurpent ainsi le ministere? Mais la trouvera-t-on ailleurs cette main d'association qui est si puissante pour faire pasteurs sans ordination ceux qui ne le sont pas? ici l'écriture les abandonne. Trouveront-ils quelque asyle dans l'antiquité? y a-t-il un seul auteur ancien qui nous prouve par quelque exemple, ou qui nous insinue par son propre sentiment, que cette main d'association vaut l'ordination que les apôtres ont pratiquée? Encore si cette main d'association étoit une action réelle, en sorte qu'on eût imposé les mains à ces ministres mal établis, il ne resteroit plus qu'à savoir si ceux qui leur auroient imposé les mains étoient eux-mêmes bien ordonnés. Par là nous retomberions encore dans toutes nos difficultés. Mais, de plus, cette main d'association n'est qu'une maniere de parler; c'est-à-dire, pour parler sans figure, que, sans aucune cérémonie

religieuse ni imposition réelle des mains, les premiers pasteurs de la réforme furent reçus pour pasteurs par le troupeau même lorsqu'ils entrerent en fonction; et que ceux d'entre eux qui avoient l'ancienne ordination reconnurent les autres pour vrais ministres. Ainsi ces manieres de parler, qui éblouissent d'abord, si on les réduit à leur juste valeur signifient ce qui a été dit et réfuté tant de fois; savoir, que le peuple ayant le droit de disposer des clefs, son consentement sans ordination donne une parfaite mission aux usurpateurs du ministere. Dès-lors il n'y aura plus d'intrus ni de faux pasteurs à punir, pourvu qu'ils sachent séduire quelque partie d'un peuple grossier et inconstant, et se faire donner la main d'association. Sans doute nos freres auroient horreur d'un tel principe, si l'habitude ne les empêchoit d'en découvrir les pernicieuses conséquences.

Mais il faut qu'ils avouent qu'ils n'ont point parmi eux le ministere, selon l'institution divine. J'ai montré que cette institution l'attache au sacrement de l'ordination, qui est l'imposition des mains des pasteurs. Leurs premiers ministres, comme nous l'avons vu, n'avoient point reçu cette ordination de la main des pasteurs qui avoient été ordonnés par d'autres : donc ils n'étoient point pasteurs. Ceux qu'ils ont ordonnés pour leur succéder n'ont pu avoir une mission et une

ordination plus valide que la leur même: il n'y a donc point eu jusqu'ici de vrais ministres dans leur réforme. Que peuvent-ils répondre? S'ils n'ont point reçu le ministere par la voie qui nous est donnée dans l'institution, comment ont-ils pu l'avoir? Il ne leur reste à alléguer qu'une voie extraordinaire et miraculeuse qui est au dessus des loix de l'institution. Mais, quand on leur demande des miracles, ils se récrient que c'est une injustice. *Si les miracles étoient nécessaires*, dit du Moulin, *ce seroit pour ceux qui n'ont nulle vocation ordinaire.* Nous avons prouvé qu'ils ne l'avoient point cette vocation ordinaire. Point de vocation sans l'imposition des mains des pasteurs ; point d'imposition des mains ni des catholiques ni des vaudois. Il n'y a plus de ressource pour eux que par les miracles. Les prophetes en faisoient sans cesse. A leur seule parole, ils ouvroient et fermoient le ciel. Ce n'étoit pourtant pas pour transporter le ministere de la synagogue, et pour changer la foi de leur temps : il ne s'agissoit que de redresser les particuliers, et d'annoncer la colere prête à éclater. Les apôtres marchoient sur les traces de Jésus-Christ; il les avoit conduits par la main dans la moisson qu'il leur destinoit; il sembloit avoir assez fait de miracles pour les dispenser d'en faire; ses œuvres parloient pour eux; leur ministere étoit immédiatement fondé sur la puissance de celui qui les en-

voyoit avec tant de signes et de prodiges : cependant ils sont eux-mêmes, selon sa prédiction, des miracles encore plus grands que les siens. Voilà quel a été le ministere extraordinaire des prophetes et des apôtres. C'est ainsi que Dieu autorise ceux qu'il conduit hors de la voie commune, et par lesquels il veut changer ce qui se trouve établi.

Que pouvons-nous donc croire de ces hommes qui viennent dans les derniers temps *entasser docteurs sur docteurs*, suivant la prédiction de saint Paul ? Ils disent que l'église est tombée, et qu'ils sont suscités pour la redresser. Ils veulent faire une seconde fois ce que les apôtres avoient fait la premiere. Ils entreprennent enfin bien plus que les prophetes : car les prophetes n'ont jamais ébranlé l'ancien ministere ; et ceux-ci transportent le nouveau, dont l'ancien n'étoit que la figure.

Les croirons-nous sur leur parole, quand ils parlent contre la mere qui les a enfantés ? Non, sans doute. Consultons l'écriture qu'ils nous objectent sans cesse, et qui ne leur doit pas être suspecte : nous avertit-elle que cet édifice *tombera en ruine et en désolation; que son état sera interrompu ; que toutes sortes de superstitions et d'idolâtries y auront vogue ; que ses sacrements seront abâtardis, falsifiés et anéantis du tout ? Montrez-nous*, disoit saint Augustin, parlant aux dona-

tistes[1], *montrez-nous par des textes clairs et formels cette affreuse ruine de l'église :* montrez-nous-la, disons-nous de même encore aux protestants. Ainsi saint Augustin a répondu par avance pour nous ; et les protestants, comme les donatistes, accusent en vain l'église d'une corruption que l'écriture n'a jamais prédite.

La synagogue qui n'étoit établie que pour un temps, et qui n'étoit que l'ombre de l'église, tombe ; et les prophetes de siecle en siecle annoncent sa chûte pour y préparer de loin le peuple de Dieu. L'église faite pour remplir tous les temps, et pour être éternelle comme son époux, tomberoit sans que les prophetes ni de l'ancienne ni de la nouvelle alliance l'eussent jamais prévu pour préparer les enfants de Dieu contre la séduction ! Qui pourroit le penser ?

Qu'on ne nous dise point que l'apocalypse a prédit la chûte de l'église. Nous demandons aux protestants, comme saint Augustin aux donatistes, des passages clairs et formels ; en un mot, une autorité qui ne souffre aucune équivoque. Les protestants, qui ne peuvent s'accorder entre eux sur le sens de l'apocalypse, montrent assez combien elle est obscure. M. Jurieu lui-même avoue au commencement de l'explication qu'il en a donnée, que tous ceux qui ont

(1) De unit. eccl.

marché devant lui, jusqu'à Joseph Medde même, son célebre guide, se sont égarés; qu'il marchoit lui-même d'abord sans savoir où il alloit, et que ce n'est qu'après de longs desirs, et par une espece d'inspiration, qu'il a compris les mysteres. Ainsi les protestants sinceres qui liront son ouvrage doivent en conclure qu'il faut cesser de chercher dans l'apocalypse cette claire prédiction de la chûte de l'église que nous demandons avec saint Augustin.

Il ne faut pas s'étonner si les protestants cherchent dans l'apocalypse cette ruine, comme les donatistes la cherchoient dans le cantique des cantiques. C'est que quand on est pressé par la vérité, on cherche à éluder les endroits les plus clairs par les plus obscurs. Mais en vain cherchera-t-on cette chûte dont Jésus-Christ a promis de nous garantir. L'écriture ne peut se contredire elle-même. Une église à laquelle le Sauveur a donné *son esprit de vérité, afin qu'il y demeure éternellement* (1); une église *fondée sur la pierre* (2), que les vents ne peuvent ébranler; une église contre laquelle *les conseils de l'enfer ne peuvent prévaloir;* une église avec laquelle Jésus-Christ (3) *baptisera et enseignera tous les jours jusqu'à la fin du siecle;* une église à laquelle (4) *Dieu donne des docteurs et des pas-*

(1) Joan. c. 14, v. 16.
(2) Matth. c. 16, v. 18.
(3) Matth. c. 28, v. 20.
(4) Ephes. c. 4, v. 11.

teurs pour la consommation du corps des élus jusques au jour où Jésus-Christ viendra juger le monde; une église qu'il faut que chaque fidele puisse consulter à chaque moment[1], et dont on doit sans interruption *écouter les pasteurs*, comme *écoutant Jésus-Christ*[2]; enfin dont on ne peut *mépriser* les pasteurs *sans mépriser* celui qu'ils représentent, ne peut sans doute jamais tomber dans l'abîme de l'idolâtrie, ni se trouver avec un ministere anéanti qu'on ait besoin de ressusciter.

Ici M. Jurieu, honteux des foibles réponses que tous les autres ministres nous ont faites avant lui, semble se déclarer pour nous contre eux et contre sa propre confession de foi, quoiqu'il ait juré de l'enseigner au peuple. L'église, selon lui, n'est point tombée en ruine et en désolation : c'est seulement une confédération particuliere qui s'est corrompue. Encore même cette confédération, qui est la romaine, malgré ses erreurs contre la médiation de Jésus-Christ et malgré son idolâtrie, n'a jamais cessé de composer avec toutes les autres l'église universelle à laquelle appartiennent toutes les promesses.

Je laisse à ce ministre à justifier ce nouveau systême inconnu à tous les saints peres, et dont on ne trouve aucune trace dans toute l'antiquité. Qu'il explique,

---

(1) Matth. 18, 17. (2) Luc. 10, 16.

s'il le peut, comment chaque fidele pourra écouter cette église, qui, selon lui, ne parle jamais, ou du moins dont la voix confuse est composée des clameurs de tant de sectes qui se contredisent. Est-ce donc là le corps de Jésus-Christ? Quoi! ce corps monstrueux composé de tant de membres disproportionnés, divisés entre eux, et si défigurés! ce corps qui ne fait pas même un corps, puisque tous ses membres, bien loin d'être liés, d'agir de concert, et de se mouvoir avec subordination, ne font que s'abhorrer, que se déchirer, que se condamner à la mort, et que se livrer à Satan!

Osera-t-on dire que cette Babel, où il ne paroît qu'orgueil et confusion de langues, soit la cité pacifique où regne la sainte unité? dira-t-on que tous ces hommes composent la famille du pere céleste, eux qui regardent réciproquement la table où leurs freres célebrent la cene, comme la table des démons, à laquelle ils ne peuvent participer sans renoncer à Jésus-Christ? La priere que Jésus-Christ fit à son pere pour unir ses enfants entre eux comme il est uni avec lui, ses promesses mêmes si magnifiques, n'aboutiront-elles donc qu'à ce triste et scandaleux accomplissement? Le fruit de ces grandes promesses pour l'unité et pour la pureté de la foi dans l'église ne consistera-t-il que dans une lâche dissimulation et

dans une tolérance mutuelle et politique sur un nombre prodigieux d'erreurs? Que dis-je? on ne se tolere pas même. Ainsi il faut encore, suivant ce systême, que l'unité et la vérité se trouvent jusqu'au milieu de la dissension et dans un amas d'erreurs où l'on se réprouve les uns les autres.

Quelle unité fondée sur une liaison imaginaire entre tant de sectes qui refusent de s'unir, et qui ne se donnent réciproquement que des anathêmes! Où est-elle cette unité de foi dans cet assemblage confus de sociétés dont chaque membre enseigne, comme un point essentiel de sa foi, ce qui est rejetté par tous les autres comme un blasphême?

Qu'on n'espere plus éblouir les simples, en disant que l'église universelle conserve dans toutes les confédérations qui la composent les points fondamentaux. Il est facile à M. Jurieu de régler, comme il lui plaira, les points fondamentaux pour admettre et pour rejetter les sectes à son gré. Mais pour parler sérieusement, il faudroit marquer d'abord une regle précise et invariable qui fît discerner ces points qu'on regarde comme les fondements de la foi chrétienne. Jusques-là, que peut-on croire de cette unité de foi et d'église qui n'est appuyée que sur une distinction de points fondamentaux qu'on n'ose expliquer, et qui est plus obscure que les questions mêmes qui di-

visent toutes les sectes? Cependant il faut que M. Jurieu avoue que l'épouse du fils de Dieu, qui, selon S. Paul, est toujours *sans ride et sans tache*, est, selon lui, *la mere des impuretés et des abominations de la terre.* Elle ouvre son sein à une infinité de sectes corrompues et adulteres, elle les porte jusques dans ses entrailles; elle y reçoit l'impie arien, qui nie la divinité du Sauveur; et le papiste idolâtre, quoiqu'il soit plus inexcusable dans son idolâtrie que le païen même. Enfin l'antechrist y est né, et s'y nourrit depuis tant de siecles. Faut-il qu'un chrétien soit capable de penser ainsi! Mais qu'il est beau de voir que c'est ainsi qu'on est contraint de penser, dès qu'on abandonne la simplicité de l'ancienne foi!

En attendant que M. Jurieu, devenu doux et humble de cœur, rougisse d'avoir voulu couvrir de cet opprobre l'épouse bien-aimée du fils de Dieu, profitons contre lui de ses égarements, ou plutôt souhaitons qu'il veuille en profiter lui-même, selon la réflexion que nous allons faire. S'il est vrai, comme il l'assure, que sa réforme, en naissant, a trouvé un corps de pasteurs répandus dans toute l'église universelle, qui enfantoient et qui nourrissoient les élus par leur ministere, pourquoi a-t-on osé dégrader ces anciens pasteurs, et en établir de nouveaux? Le ministere, selon les protestants, *est sacré et inviolable.*

Il faut un cas extrême, tel que celui où ils représentent les sacrements *abâtardis, falsifiés et anéantis du tout,* pour pouvoir *susciter extraordinairement* de nouveaux ministres. Ce cas extrême n'étoit point arrivé dans le dernier siecle; je m'en rapporte à M. Jurieu même, qui suppose toujours un ministere conservé, les sacrements validement administrés, et la doctrine des points fondamentaux gardée dans l'enceinte de son église universelle. Donc l'entreprise qu'une petite troupe de laïques a faite hors de ce cas d'extrême nécessité pour transférer le ministere, sans observer même l'ordination qui est si autorisée par les apôtres, ne peut passer que pour une invasion sacrilege.

Que croirons-nous donc de cette réforme qui prétend avoir le ministere institué par Jésus-Christ, sans avoir reçu dans son origine le sacrement de l'ordination, qui est le fond et l'essence même de l'institution du ministere? A Dieu ne plaise que nous souffrions jamais qu'on abandonne ainsi l'écriture, pour fonder le sacré ministere sur les subtilités d'une vaine philosophie qui allegue le droit naturel dans des choses toutes surnaturelles et de pure grace!

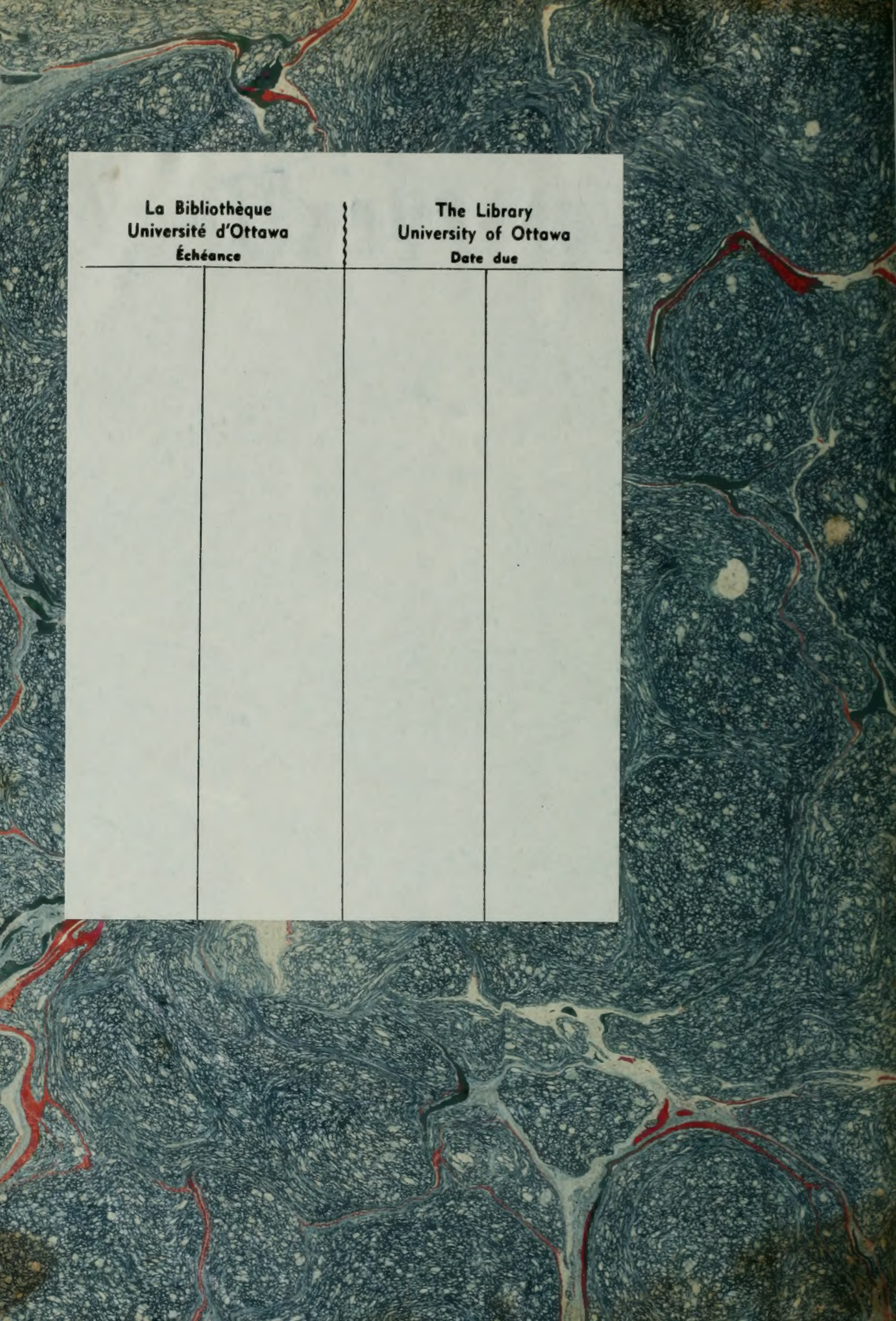
Ils n'ont ni le sacrement du ministere, ni la vertu miraculeuse et extraordinaire par laquelle Dieu pourroit leur confier le ministere au-dessus de ses propres loix. Qu'en faut-il conclure? disons-le en esprit de

paix et de charité; disons-le humblement et avec douleur, mais disons-le néanmoins avec la liberté évangélique que la vérité nous inspire. Leurs pasteurs ne sont donc pas de vrais pasteurs, et ils ne sont jamais entrés par la porte. Le troupeau qu'ils menent n'est point à eux. Puisqu'ils ne sont point pasteurs, leur prédication est vaine et sans autorité. Quand même ils ne diroient que la vérité, leur parole ne seroit dans leur bouche qu'une simple parole d'hommes, et non la parole de Dieu, qui ne les envoie point pour parler en son nom : du moins ce seroit la parole de Dieu *dérobée* par des hommes auxquels il n'en a jamais confié le dépôt. Leurs ordinations n'ont aucune vertu; leur cene n'est ni la cene ni le sacrement du Sauveur. Enfin leur église n'est point une église; car l'édifice ne peut être plus solide que le fondement, ni le corps plus sain que la tête.

Prions avec ferveur pour ces troupeaux errants et dispersés sur toutes les montagnes, afin qu'ils écoutent la voix des vrais pasteurs, et qu'ils reviennent sous leur main. Prions aussi pour ceux qui osent se dire pasteurs, et qui ne le sont pas, afin que retournant avec humilité dans l'état de simples brebis, ils aient dans tous les siecles la gloire d'avoir rétabli aux dépens de leur rang la sainte unité, qui ne doit pas moins être l'objet de leurs vœux que des nôtres.

Ô bon pasteur, qui avez donné votre vie pour vos brebis, courez après elles, rapportez-les sur vos épaules. Que le ciel se joigne à la terre pour s'en réjouir: que nous ne fassions plus tous ensemble qu'un seul troupeau, un seul cœur et une seule ame. Loin, Seigneur, loin de votre église cette réforme hautaine et animée par un zele amer qui a rompu le lien de l'unité: qu'au contraire ce soit la réunion qui fasse la vraie réforme. Que vos enfants travaillent tous ensemble à se réformer dans une douce paix et dans une humble attente de vos miséricordes, afin que votre église refleurisse, et qu'on voie reluire sur elle la beauté des anciens jours.

FIN.


La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance
The Library
University of Ottawa
Date due

